Neue
Beyträge
zur
Beförderung
des
vernünftigen Denkens
in
der Religion.

Zweytes Heft.

Winterthur 1802,
in der Steinerischen Buchhandlung.

Beyträge
zur
Beförderung
des
vernünftigen Denkens
in
der Religion.

Zwanzigstes Heft.

Winterthur 1802,
in der Steinerischen Buchhandlung.

Inhalt.

5. Ueber den Inhalt des achten Psalms, oder ob derselbe ein prophetischer oder ein Naturpsalm sey?

6. Kann der Rationalist ein christlicher und namentlich ein protestantische Religionslehrer seyn?

Wie sich der christliche Religionslehrer in Absicht auf die natürlichen Erklärungen der Wundergeschichten der heil. Schrift in seinen Vorträgen zu benehmen habe.

Fragment einer der ascetischen Gesellschaft in Zürich eingegebenen Abhandlung.

Ich sehe hier nicht blos auf die einzelne Wundergeschichte, wovon in dem ersten Theil meines Aufsatzes die Rede war, sondern veranlaßt durch die neue Erklärung, die von derselben gegeben wurde, möchte ich meine Blicke nun weiter richten, und dergleichen neue Erklärungen von Wundergeschichten, wodurch sie zu natürlichen Begebenheiten werden sollen, in Hinsicht auf's Praktische allgemeiner betrachten. Welchen Einfluß — fragt sich — hat diese in unsern Zeiten mehr als je Mode werdende Erklärungsweise auf unsere Religionsvorträge, und wie hat sich ein Prediger der Christus-Lehre dießfalls überhaupt zu benehmen? Es scheint mir dieser Gegenstand unserer Aufmerksamkeit würdig genug zu seyn: denn es ist nicht unwichtig, daß wir hierüber solche Grundsätze annehmen, die uns verwahren, daß wir auf der einen Seite denjenigen von unsern Zuhörern, die von dergleichen neuern Erklärungen noch nichts gehört

haben, nicht zur Aergerniß, und auf der andern Seite denen, welche auch schon davon gehört haben mögen, und ihnen vielleicht ihren Beyfall schenken, (wovon freylich in den Städten eine grössere Zahl wird angetroffen werden als auf dem Lande) nicht zur Tohrheit werden. Ueberhaupt ist es ja auch wichtig im allgemeinen und in Absicht auf speziellere Punkte nachzudenken, wie weit wir bey den Fortschritten, die die Erklärung der Bibel in unsern Zeiten sive in melius sive in pejus (denn es dürfte doch nicht immer nur das erstere der Fall seyn) macht, auch mit unsern Zuhörern darin fortschreiten können. Und dieß wäre ein kleiner Beytrag hiezu. Es sey mir also erlaubt hierüber noch etliche schwache Gedanken der nachsichtsvollen Beurtheilung der ehrw. Gesellschaft vorzulegen.

Man versteht mich hiebey von selbst, daß ich nicht von der Behandlung der Wundergeschichten überhaupt, und was man in öffentlichen Lehrvorträgen für einen Gebrauch von denselben machen könne und wolle, reden will, sondern nur, in wie weit wir von denjenigen Erklärungen dieser Geschichten, wodurch das, was sonst bisher allgemein wunderbar schien, in etwas ganz Natürliches verwandelt wird, gegen unsere Zuhörer Gebrauch machen können.

Ich setze hier, wie billig, voraus, daß ein jeder christl. Lehrer das Recht und die Pflicht habe, nicht nur seine eigene Religionskenntniß, wie im Allgemeinen, so in's besondere in Absicht auf die Einsicht in den wahren Verstand der biblischen Urkunden immer mehr zu berichtigen und zu vervollkommnen, sondern auch seine Zuhörer zu einer immer richtigern und vollständigern Erkenntniß jener göttlichen Schriften zu leiten. Ich setze aber auch, wie billig, voraus, daß er redlich in diesen Schriften forschen, und keiner Erklärung einer Schriftstelle beypflichten, und noch weniger sie seinen Zuhörern vortragen werde, als von deren Richtigkeit er aus Gründen, deren Gewicht er zu prüfen und abzuwägen im Stand ist, sich überzeugt, die er wenigstens nach gewissenhafter Prüfung für die wahrscheinlichste befunden hat, daß er also eben so weit davon entfernt seyn werde, leichtsinnig und aus einem gewissen Schwindel von Neuerungssucht nach neuen Erklärungen zu haschen, und sie, sobald sie nur ein neues Gepräge haben, begierig als ächte Münze anzunehmen, die alten Erklärungen aber blos darum, weil sie vom alten Schlage sind, zu verschmähen; so weit er entfernt ist steif bey der einmal gewohnten Erklärungsart zu bleiben, und jeden neuern Versuch eine Schriftstelle deutlicher zu machen, oder richtiger auszulegen für überflüssig oder für eine sträfliche Abweichung von dem Wohlhergebrachten zu halten. Denn anders zu denken und

und zu handeln wäre ja mit der Gewissenhaftigkeit des Religionslehrers ganz unverträglich.

Es möchte nun wohl heut zu Tage 3 Klassen von christlichen Religionslehrern geben: 1) solche, die gar nichts Wunderbares mehr in der heiligen Geschichte annehmen, sondern alles natürlich erklärt wissen wollen; 2) solche, die hie und da von der alten Erklärungsart abgehen, diese und jene Begebenheit, die man ehemal für ein Wunder ansah, nicht mehr dafür gelten lassen; 3) solche, die noch allenthalben Wunder finden, wo man vor zwey oder drey Jahrhunderten, bey den wenigern Hülfsmitteln der Erklärung der biblischen Bücher, die man damals hatte, Wunder fand.

Die letzte Klasse dürfte wohl heut zu Tage die schwächste an der Zahl seyn. Denn es ist kaum zu begreiffen, daß es bey der Höhe, die das Bibelstudium in unsern Tagen erreicht hat, denkende und unpartheyisch prüfende Religionslehrer, wie wir sie voraussetzen, geben könne, die alles, was man ehemals als ein Wunder erklärte, noch itzt ohne den mindesten Zweifel auch so erklärten, bis auf den redenden Esel Bileams, den bösen Geist

Sauls, die Stärke Samsons, die in seinen Haaren ihren Sitz haben sollte, den Kikajon des Jonah, die Gesundheitbringende Erregung des Teiches zu Bethesda; die die exegetischen und kritischen Schwierigkeiten, die man gegen die wunderbare Erklärung solcher Begebenheiten vorgebracht hat, oder die physisch natürlichere Erklärung, die man davon zu geben suchte, für ganz unbedeutend und keiner Aufmerksamkeit würdig halten könnten. Sie könnten auch bey der Aufklärung unserer Zeiten, wenn sie so hierin, und vermuthlich alsdann auch in andern Theilen der Religionswissenschaft, sey's auch noch so sehr aus Ueberzeugung, am Alten hiengen, ihr Glück kaum mehr machen d. h. mit Beyfall und mit voller Wirkung ihres Amtes arbeiten. Der Grundsatz, der itzt auf- und angenommen ist, daß man nicht unnöthiger Weise Wunder häufen solle, hat zu viel für sich, als daß er nicht dem, der ihn in seiner Bibelauslegung nicht vor Augen hat, nothwendig Schaden thun müßte. — Da aber der Geist unsers Zeitalters gar nicht darauf hinwirkt, die Klasse, von der wir reden, zu vergrössern, so ist es nicht nöthig, daß ich mich länger dabey verweile.

Mehr wirkt der Geist des Zeitalters und der Vorgang von Theologen und Philosophen, die einen Namen haben, dahin, den Glauben an Wunder ganz zu verdrän-

gen, zumal seit dem die kantische Schule, die den Wundern gar nicht hold ist, aufkam. Es ist daher die erste unserer drey Klassen, nemlich die Klasse derjenigen, die gar nichts Wunderbares mehr in der heiligen Geschichte annehmen, sondern alles natürlich erklärt wissen wollen, gar nicht unbesetzt, und vielleicht sind, besonders unter dem jüngern Theil der Religionslehrer, mehrere dieser Denkungsart zugethan, als man gewöhnlich schätzt. Und doch scheint es mir, es seye ein wirklicher Widerspruch, christlicher Lehrer zu seyn, und Wunder zu läugnen. Sind doch die Wundergeschichten der biblischen, besonders auch der evangelischen Geschichte so sehr und so genau in das Ganze verflochten, daß sie nicht ohne Gewaltthätigkeit, und ohne daß die Zerstörung des Ganzen daraus erfolgte, aus demselben können herausgerissen werden. Wer die biblische, wer die evangelische Geschichte will gelten lassen, der muß auch die wunderbaren Thatsachen, die darin vorkommen, darin stehen lassen, und es wird den Auslegern schwerlich je gelingen, dieselben alle ohne den unnatürlichsten Zwang, oder ohne daß aus der Geschichte ein mehr als Bahrdtischer Roman wird, natürlich zu erklären. Und ist denn einer ein christlicher Lehrer, der die Geschichte von der Lehre trennt? Das Christenthum ist eine gegebene, — nicht eine aus bloser Vernunft erkennbare, — und folglich eine hi-

storische Religion. Wer Religionslehren vorträgt, ohne sie mit der evangelischen Geschichte je zu verbinden, der kann viel Schönes lehren, aber Christenthum lehrt er nicht. Kann er aus Gründen, die seiner individuellen Vernunft als unwiderleglich einleuchten, bey redlicher Bemühung Wahrheit zu suchen, keine Wunder annehmen, selbst die Auferstehungsgeschichte, auf die Jesus und die Apostel das Christenthum gründen, nicht; so kann er ein guter, redlicher, verständiger, religiöser Mann seyn, aber ein Christlicher Lehrer kann er nicht seyn, und keine Gemeinde, die einen solchen verlangt, kann ihn als einen solchen annehmen.

Was sollte ein solcher auch mit den wunderbaren Erzählungen der Bibel anfangen? Etwa seinen Zuhörern rude crude sagen; er glaube keine Wunder? Das klänge gewiß in den Ohren vieler eben so, als wenn er sagte; er glaube keinen Gott. Ich kann mir nicht leicht eine Gemeinde vorstellen, bey der ihm eine solche Erklärung nicht allen Glauben nähme. Denn die Zuhörer glauben größtentheils an die Wunder des Evangeliums, wie an das Evangelium selbst: wenn die Wunder, die in dem Evangelium erzählt werden, nicht so zu verstehen und zu glauben seyen, wie sie da stehen, wenn das feine Gewebe, wodurch Geschichte und Lehre in einander geschlungen ist, zerrissen werde; so werde — das

schliessen sie nach einem sehr natürlichen Gefühl — die Glaubwürdigkeit des Christenthums selbst dadurch geschwächt, wie, wenn an einem Gewebe einige Fäden, die dasselbe zusammenhalten, zerrissen werden, das ganze Gewebe dadurch loser wird, oder gar auseinander fällt.

Oder soll er den Wundergeschichten allen, wenn er sie behandelt, seinen natürlichen Sinn so gleichsam unvermerkt unterschieben, und in sie hinein erklären, daß die Zuhörer sie allmählig auch so natürlich verstehen lernen? Ich sehe nicht ein, durch was für ein geschicktes Manoeuvre dieses zu bewerkstelligen wäre, daß auch verständigere Zuhörer — und dergleichen giebt es doch immer auch — den Kunstgriff nicht gewahr würden, und den, der davon Gebrauch machte — wohl nicht so ganz mit Unrecht — der Unredlichkeit bezüchtigten, weil er, wozu er sie nicht offenbar zu führen wage, auf Schleichwegen versuche.

Wollte er aber in der Ueberzeugung, es verschlage nichts, wenn die Zuhörer auch von Wundern, ihrem Begriff, ihrem Zweck ꝛc. nichts erführen, die Wundergeschichten, ohne des Wunderbaren darin zu erwähnen, immer blos von der moralischen Seite darstellen, von der sie betrachtet werden können, die moralischen Lehren allein daraus ziehen, die darin liegen; so frage ich, ob

es nicht des Predigers Pflicht sey, seinen Text zu erklären, und, wenn er dieser Pflicht ein Genüge leisten wolle, ob er es allenthalben ausweichen könne, sich auf das Wunderbare einzulassen? Wer wollte über die Geschichte der besessenen Gergesener, des Wandelns Jesu auf der See, der Heilung des Blindgebornen, der Auferweckung des Lazarus predigen, ohne daß er sich auch auf die eine oder andere Art über das erklären müßte, was darin Ausserordentliches vorkommt? Wollte er aus der Erzählung des Wandelns auf der See etwa die Lehre herleiten, daß das menschliche Herz — wie bey'm Petrus — ein trotziges und verzagtes Ding sey, daß bey einer gewagten Unternehmung der Muth dem Kühnen leicht zu bald sinken könne, und dergleichen, müßte er denn nicht darauf zu sprechen kommen, wie Petrus auf den Gedanken gekommen sey, sich zu Jesu zu begeben, und also auch darauf, daß er Jesum, sey's auf der See oder um die See, wandeln gesehen habe? Wollte er bey Anlaß der Auferstehungsgeschichte des Lazarus über die Freundschaftspflichten z. B. reden, so müßte er doch nothwendig auch zuvor zeigen, worin Jesus gegen den verstorbenen Lazarus als Freund gehandelt habe. Dessen nicht zu gedenken, daß doch offenbar diese Geschichten, nach den Aeusserungen der Erzähler selbst, noch eine andere als bloß moralische Tendenz haben, die er dann absichtlich, eben weil sie auf dem Wunderbaren

der Sache beruht, mit Stillschweigen übergehen müßte. Schon der blose Ausdruck: Auferweckung Lazari, Auferstehung Jesu, schließt ja den Begriff eines Wunders, einer für uns übernatürlichen Begebenheit in sich; er müßte folglich selbst diesen Ausdruck ausweichen — und welchen andern wollte er wählen, wenn er über diese Geschichten reden wollte? — wenn er seine Zuhörer nicht in dem Wahne bestärken will, es seyen Wunder vorgefallen?

Endlich möchte er etwa die Stellen der Bibel, worin Erzählungen von wunderbaren Begebenheiten vorkommen, überall überschlagen wollen. Aber das geht da wenigstens nicht wohl an, wo er an gewisse Texte gebunden ist. Und steht es ihm auch frey, seine Texte selbst zu wählen, würde es nicht sehr Schade seyn um den schönen Vorrath von Religionsideen und moralischen Vorschriften, die aus eben diesen Geschichten, besonders der Evangelien, worin wunderbare Umstände vorkommen, können gezogen, und gerade aus der Geschichte am faßlichsten und einleuchtendsten für den gemeinen Mann gezogen werden? Und dürften es nicht etwa auch die Klügern in seiner Gemeinde merken, daß er mit Vorsatz solche Erzählungen umgehe, und dadurch veranlaßt werden, Verdacht in Absicht auf seine christliche Religionsgrundsätze zu schöpfen? Zudem was berechtigt ihn auch Stellen der

Offenbarung zu übergehen, die so wesentlich zu dem historischen Theile derselben, und also so wesentlich zu der Offenbarung selbst, die eine res in facto posita ist, gehören? Stellen zu übergehen, wovon ein Theil, wie die Auferstehungs- und Himmelfahrtsgeschichte Jesu, zu den christlichen Festmaterien gehört, die an den christlichen Festen blos von solchen Lehrern mit andern, wenn auch noch so nützlichen und erbaulichen, Materien vertauscht werden, denen die Person Jesu nicht ein wesentliches Stück des Christenthums, denen sie nicht viel wichtiger ist als die Person eines Sokrates oder Plato, denen Christenthum und natürliche Religion und Moral eins und ebendasselbe ist.

Alles zusammen genommen, weiß ich — ich muß es gestehen — für den, der alle Wunder verwirft, keinen Rath, wie er es dem grössern Theil seiner Zuhörer, der noch an Wunder glaubt, zu Dank machen könne. Manche selbst seiner Zuhörer, die mit ihm einstimmig denken möchten, dürften nicht recht zufrieden mit ihm seyn: denn die heterodoxesten Zuhörer verlangen zuweilen am strengsten, daß der Lehrer nicht von der Orthodoxie abweiche. — Er lebe seiner Ueberzeugung für sich, er lehre Moral, er lehre natürliche Religion! Aber Christenthum, diese durch wunderbare Thatsachen in der Welt eingeführte und darin beglaubigte Offenbarungslehre zu lehren masse er sich nicht an!

Es bleibt nun nur noch die mittlere von den 3 Klassen übrig, die ich gemacht habe, welche diejenigen christlichen Lehrer enthält, die hie und da von der alten Erklärungsart abgehen, diese und jene Begebenheit, die man ehemals für ein Wunder ansah, nicht mehr dafür gelten lassen. Diese Klasse wird ohne Zweifel in unsern Zeiten noch die zahlreichste seyn. — Und wie hat sich nun ein christlicher Lehrer, der zu dieser Klasse gehört, zu benehmen? Daß er christlicher Lehrer seyn könne, wenn er schon hie und da zweifelt, daß irgend ein einzelnes Faktum ein Wunder sey, das man etwa auch schon dafür ausgab, ist unwidersprechlich. Denn seine Zweifel betreffen nur die Auslegung einzelner Stellen der Bibel, und rühren also die Autorität derselben im Ganzen gar nicht an. Da die Bibel von jeher verschieden ist ausgelegt worden, und da sie eines jeden eigener Prüfung überlassen ist, so darf er sich kein Bedenken machen auch in diesem Stück in der Erklärung einzelner Stellen von andern, selbst von allen bisher gewohnten Erklärungen abzugehen. Wenn auch dadurch hie und da ein Wunder wegfallen sollte, so schadet das dem Christenthum so wenig, so wenig es auf der andern Seite demselben in der That aufhelfen kann, wie manche zu glauben scheinen, die sich innerlich glücklich preisen einen solchen Fund gethan zu haben — wenn man hie und da die Zahl der Wunder, sey's auch durch die

gesuchtesten Erklärungen, um eins vermindern kann. — Aber soll er diese seine natürliche Erklärung eines bisher geglaubten Wunders auch äussern? und wie soll er's thun?

Bey Beantwortung der ersten Frage scheint es mir, komme vieles darauf an, was für Stellen der Bibel es betreffe, wie die Erklärung selbst beschaffen, was für ein Lehrer es seye und mit welcherley Zuhörern er es zu thun habe.

In Absicht auf den ersten Punkt müßte es allemal um so weniger anstössig seyn, über irgend eine wunderbar scheinende Begebenheit eine natürliche Erklärung vorzutragen, je weniger sie mit den Hauptpunkten, mit den Grundpfeilern der evangelischen Geschichte in Verbindung steht. Ganz anders wäre es z. B. wenn einer — ich will nicht sagen, von der Auferstehung und Himmelfahrt Jesu, als von einer natürlichen Begebenheit reden wollte; denn dies hiesse in den Augen aufmerksamer, christlicher Zuhörer an dem Grunde des Christenthums rütteln, sondern nur — von der Auferweckung des Lazarus eine natürliche Erklärung aufstellen wollte, und wenn er hingegen in der Geschichte der Magier nicht einen durch ein Wunder erschaffenen Stern an den Himmel gesetzt wissen will, sondern dort nur ein aus dieser

oder jener, auch nach unsern menschlichen Begriffen, natürlichen Ursache entstandenes Phänomen, von ähnlicher Art wie die, welche wir auch sonst öfters an dem Himmel sehen, annimmt, aus dem die Magier auf die Geburt des erwarteten grossen Königs den Schluß machten. Denn bey der ersten Geschichte könnte der aufmerksame Bibelleser denken: wie konnte denn Jesus selbst, Joh. XI. 42, sagen: Gott habe ihn erhört, und ihm Kraft gegeben diese That zu verrichten, damit das umstehende Volk glaube, Gott habe ihn gesandt, wenn alles so natürlich zugieng, wie es unser Pfarrer erklären will? Was kann's für ein Beweis von göttlicher Gesandtschaft seyn, wenn einer einen Scheintodten wieder aus dem Grabe hervorruft? Hingegen ist es dem Zuhörer weit begreiflicher, daß Jesus doch könne ein göttlicher Gesandter und der Messias seyn, wenn schon nicht ein durch unmittelbare Wirkung der göttlichen Allmacht oder durch einen von Gott bevollmächtigten höhern Geist, oder durch eine andere die gewöhnlichen Kräfte der uns bekannten Natur übersteigende Ursache eigends dazu geschaffener Stern seine Ankunft in der Welt verkündiget hat. — Eben daher scheint es mir auch weit unbedenklicher, irgend eine wunderbar scheinende Erzählung des alten Testaments natürlich zu erklären, als eine des neuen. Denn theils erscheint der Zusammenhang zwischen den im alten Testament erzählten Begebenheiten und den Hauptpunkten

des Evangeliums weniger enge, theils wird auch der Zuhörer aus dem Unterrichte des Lehrers gewohnt seyn, sich überhaupt einen höhern Begriff von dem neuen Testament als von dem alten zu machen.

In Absicht auf die Beschaffenheit der Erklärung selbst ist zu merken, daß, je mehr Kunst eine solche erfodert, desto unnatürlicher dieselbe jedem Unbefangenen vorkommt, so daß sie also auch dem Zuhörer desto weniger als wahr und richtig einleuchten kann. — Ferner ist auch ein Unterschied, ob man die natürliche Erklärung dem Zuhörer einigermassen kann begreiflich machen, oder ob sie derselbe lediglich auf Treue und Glauben von dem Lehrer annehmen muß? Von der ersten Art sind mehr diejenigen Erklärungen, die auf physischen, von der andern mehr diejenigen, die auf exegetischen und kritischen Gründen beruhen. Jene dürfte man also weniger Anstand nehmen vorzubringen als diese, da es dem Zuhörer weniger einfallen wird Einwendungen zu machen, wo er etwas begreiffen kann, als wo er blos glauben muß. Eher wird wohl z. B. der Zuhörer es sich gefallen lassen anzunehmen, daß Josua nicht die Sonne und den Mond selbst habe können heissen stille stehen, so daß das ganze Weltgebäude durch ein so grosses Wunder in seinem gewöhnlichen Gange wäre aufgehalten worden, als daß Jesus nur um den See Genezareth, und nicht auf demsel-

ben gegangen sey. Denn bey jener Geschichte läßt es sich dem Zuhörer ziemlich begreiflich machen, daß ein solches Wunder zu viel Störung in dem Lauffe der Natur verursacht hätte, als daß es der göttlichen Weisheit hätte Grunds genug seyn können, dieselbe auf den Wunsch des Josua hin zuzugeben, blos damit er noch etliche Feinde mehr todtschlagen könne, die er sonst (aus Mangel an schnell nachjagenden Husaren) hätte entrinnen lassen müssen, und daß der gleiche Zweck, der durch den Stillstand der Himmelskörper hatte erreicht werden sollen, nämlich die Erhellung des Abends, durch irgend eine natürliche Lufterscheinung hätte bewirkt werden können. Bey der Geschichte des Wandelns Jesu auf dem See müßte der Zuhörer hingegen blos auf das Wort des Lehrers es glauben, daß unsere Bibelübersetzer richtiger hätten übersetzen sollen, an dem See, als auf dem See.

Zwar wird auch das Letztere weniger Schwierigkeiten haben, wenn der Lehrer der Mann ist, dessen Worten seine Zuhörer unbedingt glauben. Ist er denselben als ein verständiger, religiöser, Wahrheit, zumal göttliche Wahrheit suchender und verehrender, wahrhaft christlich denkender Mann bekannt, so wird er es ohne grosse Gefahr wagen dürfen, mit einer solchen Erklärung hervorzurücken, wo er auch keine andern Gründe angeben kann, als solche, die ausser dem Gesichts- und Erkenntnißkreise

seiner

seiner Zuhörer liegen, und die er ihnen also nicht vortragen kann. Sie werden seinen grössern Einsichten und seiner Redlichkeit trauen. Ganz anders ist es bey einem Lehrer, der im Verdacht steht, daß er etwas leichtsinnig mit göttlichen Dingen, mit göttlichen Wahrheiten umgehe, daß er selbst nicht alles glaube, was er lehre, daß er selbst der heil. Schrift nicht als einem göttlichen Buch ein unbegrenztes Zutrauen schenke. Von Seite eines solchen würden solche Erklärungen viel mehr Anstoß erwecken, und dazu dienen, das Zutrauen seiner gläubigen und religiösen Denkungsart noch mehr zu schwächen.

Endlich macht der Unterschied der Zuhörer auch einen Unterschied nöthig im Vortrage der Erklärungen, wovon wir reden. Besteht das Auditorium aus lauter Zuhörern, die bona fide an dem Glauben ihrer Väter hangen, ohne je von Zweifeln und Einwendungen oder von neuen Erklärungen etwas gehört zu haben, so wäre es unnöthig, ja schädlich, sie durch einigermassen unvorsichtig vorgetragene Erklärungen von der Art irre zu machen, und in ihrer seligen Ruhe zu stören. Was werden sie auch dadurch gebessert? werden sie auch nur im mindesten Grade bessere praktische Christen, wenn sie hie oder da nicht mehr an ein Wunder glauben, an das sie vorher glaubten? Der Lehrer behalte in einem solchen Falle, wo er befürchten müßte die Zuhörer hielten noch

zuviel auf den alten Glauben, zumal wenn sie noch überdies zu wenig Verstandesfähigkeiten oder zu wenig Kultur hätten, um ihm, wenn er sie über dieses oder jenes mehr aufklären wollte, folgen zu können, seine richtigere Einsicht für sich, und übergehe die Stellen, die er in Ansehung der darin vorkommenden Umstände anders als gewöhnlich erklärt, so daß er sie entweder nie zu seinen Texten wähle, oder daß er, wenn er sie nehmen muß, noch mehr Verse dazu nehme, über die er alsdann mit Vorbeygehung derer, in denen das geglaubte Wunder erzählt wird, reden kann, oder daß er es sonst, wo möglich, ausweiche, über das Wunderbare der Sache zu reden. Dieses geht bey dem Lehrer, der nur hie und da wunderbar scheinende Umstände in natürliche verwandelt, schon an, ohne daß die Schwierigkeiten sich dabey einstellten, oder die Folgen zu besorgen wären, wie bey dem Lehrer, der alle Wunder überhaupt verwirft. Weil er sonst Wundergeschichten in seinen Vorträgen behandelt, und weder verdeckter noch öffentlicher die Idee von Wundern ansicht, so wird das Uebergehen einzelner derselben ihn nie in den Verdacht des Unglaubens bringen.

Sind seine Zuhörer einem grossen Theile nach vernünftig und belehrungsfähig, und steht er bey ihnen im Kredit eines wahrhaft christlichen Lehrers, so darf er schon einen Schritt weiter gehen. Auch neue, von ihnen

noch nie gehörte Ideen werden ihnen in dem Munde ihres Lehrers nicht zu fremd klingen, und daher werden sie sich auch nicht entsetzen, wenn sie etwa einmal hören, daß irgend eine Begebenheit so übernatürlich nicht sey, als sie sich dieselbe vorgestellt hatten. Er darf auch hierin, wenn er wegen der ihm bekannten Denkungsart seiner Zuhörer voraussieht, daß es ohne grössern Nachtheil für's thätige Christenthum geschehen kann, ihre Erkenntniß berichtigen, und sie so um eine Stuffe der Vollkommenheit näher bringen.

Es wird dieses vollends gewissermassen nöthig, wenn man es mit einem Auditorium zu thun hat, worin neben Unaufgeklärten auch eine Klasse von Aufgeklärtern sich befindet, die verlangen, daß der Lehrer auch zeigen solle, daß er mit dem Zeitalter fortgeschritten sey. Zwar soll er dieses nie so weit ausdehnen, daß er, um nicht durch altmodige Schrifterklärung sich lächerlich zu machen, predige, nach dem seinen Zuhörern die Ohren jucken. Er soll nie seine Ueberzeugung den sogenannten Aufgeklärten zu gefallen verläugnen, noch an dem Inhalt der göttlichen Urkunden des Christenthums künsteln, damit sie eher Geschmack daran finden. Will derselbe, so wie er durch eine natürliche gesunde, ungezwungene Auslegung aus den heiligen Schriften herauszubringen ist, ihnen nicht behagen, so mögen sie im=

merhin bey der natürlichen Gotteserkenntniß, aus bloſſer Vernunft bleiben, wenn sie sich dabey besser befinden als bey dem Evangelium, das ihnen Aergerniß oder Tohrheit ist. Es wird dennoch immer seine kindlich gesinnten, von Präsumtion entfernten Verehrer finden. — Aber auf der andern Seite soll der Lehrer auch durch solche Erklärungen biblischer Geschichten, wodurch er sie aus der Region übernatürlicher Begebenheiten in das Gebiet der Natur herabzieht, zeigen, daß ein christlicher Lehrer auch Vernunft dürfe brauchen, und daß die Bibel vernünftige Auslegung nicht nur gestatte, sondern selbst verlange, um auch dadurch etwas dazu beyzutragen, diese Klasse von Zuhörern, wenigstens die darunter, die nicht schon zu eckel — oder soll ich sagen, gar zu vernünftig? — sind, für's Christenthum zu gewinnen, oder demselben gut zu behalten. Als Lehrer eines gemischten Haufens darf er nicht auf einen Theil seiner Zuhörer allein Rücksicht nehmen, und er darf es daher auch weniger achten, wenn er hie oder da einem, der noch auf einer gar zu niedern Stuffe der Kultur steht, etwa einmal durch eine solche Erklärung einigermaſſen sollte anstössig werden. Es wird wenig auf sich haben, wenn er sonst als Lehrer sich Achtung und Zutrauen zu erwerben weiß, und er auf die rechte Art solche Erklärungen vorbringt. — Von diesem soll nun noch in ein Paar Worten die Rede seyn.

1) Er zeige bey allen schicklichen Gelegenheiten, daß er an Wunder glaube. Er mache auf die Wirkung aufmerksam, die sie bey der ersten Ausbreitung des Christenthums hatten, um die Kraft der Wahrheit selbst zu begleiten und zu unterstützen, indem ohne solche ausserordentliche Thatbeweise göttlicher Mitwirkung die schwachen Werkzeuge zur Verkündigung der Wahrheit nicht das ausgerichtet hätten, was sie, durch solche Certifikate empfohlen, ausrichteten; wie sie also um dieser ihrer ersten Wirkungen willen noch immer für uns gewissermassen zur Bestätigung der göttlich geoffenbarten Lehre dienen könnten. Seine Zuhörer sehen daraus, daß er, wenn er auch hie und da alsdann eine ausserordentlich scheinende Begebenheit natürlich erklärt, gar nicht gegen die Wunder überhaupt eingenommen sey.

2) Er bringe aber etwa auch gelegentlich den Grundsatz in Erinnerung, daß man nicht ohne Noth Wunder häufen müsse; aber er lehre ihn recht verstehen. Nicht als wenn Gott der Welt bey der ersten Einrichtung der Dinge gleichsam einen Stoß gegeben hätte, durch den sie nun fortgetrieben werde, ohne daß er sich mehr thätig derselben anzunehmen brauchte, daß jedes Wunder gleichsam eine Hemmung dieses Stosses wäre, und also nicht leicht um der daraus zu besorgenden Störungen willen dürfe angenommen werden: mein Vater wir-

let bisher, sagt Christus. Auch nicht, als wenn ein Wunder für eine Verbesserung des Plans der Weltregierung müßte angesehen werden, die sich erst allemal auf der Stelle aus den Umständen ergebe, und es also, wenn dergleichen häufig vorfielen, dem Begriffe von der göttlichen Weisheit nachtheilig seyn müßte; da doch die wundervollen so gut als die aus dem gewöhnlichen Naturlauf in der Zeit erfolgenden Begebenheiten von Ewigkeit her in dem weisen Plan Gottes gelegen sind. Auch nicht, als wenn es der göttlichen Allmacht schwerer wäre ein Wunder zu schaffen, als aus der von ihr angeordneten, gewöhnlichen Verkettung von Ursachen und Wirkungen etwas herzuleiten, und darum die grössere Mühe Gott nicht zu häufig dürfe zugemuthet werden. Sondern er lehre sie sich die Sache so vorstellen: Gott habe bey Erschaffung der Welt gewisse Gesetze gemacht, durch die der Weltlauf sollte geleitet werden, damit die vernünftigen Geschöpfe etwas Fixes hätten, woran sie sich halten, wobey sie aus dem Vergangenen Schlüsse ziehen könnten, was sie in der Zukunft zu erwarten hätten. Er weiche von diesen Naturgesetzen zuweilen ab, weil das Gewohnte nicht den Eindruck mache, nicht die Aufmerksamkeit erwecke, wie das Ungewohnte, damit aber das Ungewohnte, wenn es häufig vorfiele, nicht gewohnt werde, und seine Kraft verliere, und damit durch zu häufiges Abweichen von den bekannten Naturge-

setzen die vernünftigen Geschöpfe nicht irre gemacht werden, daß sie nicht mehr wüßten, woran sie wären; so beobachte Gott in Absicht auf die Herbeyführung solcher ausserordentlicher Naturerscheinungen das Gesetz der Sparsamkeit, und nur wichtige Gründe und würdige Zwecke könnten ihn dazu veranlassen dergleichen entstehen zu lassen. Und darum müßten auch wir diesem Gesetz der Sparsamkeit gemäß nur da Wunder gelten lassen, wo hinlängliche Gründe vorhanden seyen, dieselbe anzunehmen, und wo es unnatürlicher heraus käme, irgend eine Begebenheit natürlich erklären zu wollen.

3) Er belehre seine Zuhörer, wie er nicht blos bey Wundergeschichten, sondern sonst bey Erklärung seiner Texte dazu öfters Gelegenheit haben wird, daß unsere Bibelübersetzungen gar nicht untrüglich seyen, welches er hie und da an einleuchtenden, auch dem gemeinen, gesunden Menschenverstand einleuchtenden Beyspielen wird zeigen können, daß man itzt durch mehrere Kenntniß der Natur, der Geschichte und der alten Sprachen den Sinn an manchen Stellen der Bibel besser heraus bringe, als zu der Zeit, da unsere Uebersetzungen verfertiget worden seyen. Das wird ihm den Weg bahnen, auch bey einzelnen Wundergeschichten seine Zuhörer ohne Anstoß auf einen andern Sinn zu leiten, als der ist, auf den unsere Uebersetzungen hinwiesen.

4) Nach solchen gelegentlich angebrachten, vorbereitenden Belehrungen darf er dann, wenn es der Anlaß so mit sich bringt, desto eher mit dieser oder jener neuen Erklärung einer wunderbar scheinenden Geschichte hervorrücken. Am beßten wird es da oft seyn, wenn er nur geradezu seine Meinung über die Stelle, von der die Rede ist, vorträgt, ohne weiters dessen zu erwähnen, daß eine ältere davon vorhanden ist. Die Verständigern verstehen ihn schon, und merken es von selbst, daß er die ältere Auslegung verlassen hat. Und die weniger Einsichtigen nehmen's vielleicht dafür an, daß dieses die einzig mögliche Erklärung sey, und stoßen sich desto weniger daran. Daß dieses aber kein Schleichweg sey, wie bey dem, der alles Wunderbare überall unvermerkt wegzuerklären sucht, ist wohl von selbst klar. — Er mag aber auch der gewöhnlichern Erklärung Erwähnung thun, doch ohne daß er nöthig hat eigentlich gegen dieselbe zu Felde zu ziehen. Er sage etwa: Gewöhnlich stelle man die Sache sich so vor, aber aus Gründen, die in der Sprache liegen, in der das heilige Buch abgefaßt sey, oder aus Gründen, die aus der Natur der Sache selbst rc. hergenommen seyen, (getrauet er sich sie faßlich genug vortragen zu können, so führe er sie kürzlich an) seye es wahrscheinlicher, daß die Erzählung so zu verstehen sey. Oder er sage: unsere Uebersetzung drücke es so aus; aber wie zum öftern der Fall schon vorgekom-

men sey, so sey es auch der Fall hier, daß man richtiger übersetzen könne, und zwar so und so.

5) Nicht undienlich möchte es auch seyn in biblischen Katechisationen die Jugend mit solchen Grundsätzen bekannt, und ihr solche Erklärungen geläuffig zu machen. Nicht nur kann man da umständlicher in die Sache sich einlassen als in dem zusammenhangenden Vortrag einer Predigt, sondern es werden dadurch auch die jungen Leute zu einer liberalern Denkungsart in diesem Stück angeführt, die sie alsdann auch in die Predigten mitbringen, so daß sich der Prediger weniger Bedenken machen darf solche liberalere Grundsätze zu äussern, und denselben gemässe Erklärungen übernatürlich scheinender Begebenheiten vorzutragen.

6) Er trage alles mit Würde und Anstand vor, und hüte sich vor allen Dingen einen verächtlichen Seitenblick auf die zu thun, die an der alten Erklärung hangen, gleichsam als wenn sie Schwachköpfe, und er allein weise wäre. Er hüte sich den Glauben an das Wunderbare der Sache als Thorheit zu bespötteln und zu belächeln, oder mitleidig die Achsel darüber zu zücken, daß man einmal so etwas habe glauben können. Ein solches Benehmen würde bey den Vernünftigern, selbst unter denen, die in der Sache selbst mit ihm übereinstimmten, einen widrigen Eindruck machen.

Nach dieser Methode ungefähr ließ ich auch schon in meinen Vorträgen das Wasser zu Bethesda nicht durch einen unmittelbar vom Himmel geschickten Engel, sondern durch chemische Operationen im Schooße der Erde (versteht sich, daß ich diese unpopulären Ausdrücke nicht brauchte) in Bewegung setzen, ließ ich Bileams Esel nicht in artikulirten Tönen sprechen, suchte ich Simsons Stärke nicht in seinen Haaren, sondern in seinem Körperbau, worin er auch schon seines Gleichen auf Erden hatte, und die Ursache des Verlustes derselben nicht in dem Verlust des Haars, sondern in seiner Muthlosigkeit, die aus dem Verlust seines Haares entstuhnd, an das er, als Nasiräer, seine Stärke gebunden zu seyn glaubte, u. dgl. m., ohne daß sich selbst die zum Pietismus etwas geneigte Zuhörer darüber geärgert hätten. Und ungefähr nach dieser Methode, dünkt es mich, müsse der Lehrer zu Werk gehen, dem's, wie es einem christlichen Lehrer gebührt, um's Erbauen, um's Aufbauen, nicht um's Niederreissen zu thun ist.

Beweis,

daß die Religiosität eines Volks (oder einer Gemeinde) grossentheils von der guten Beschaffenheit des äusserlichen Cultus abhänge.

Eine Abhandlung zur Empfehlung einer verbesserten Liturgie, und vorzüglich der Einführung eines guten Gesangbuchs.

„Mit aller Weisheit lehret und ermahnet euch selbst! —
„Besinget den Herrn mit lieblichen Liedern!" Paulus.

Vorbericht.

Ich bin zwar durch die zween kleinen Aufsätze, welche sich in ein Paar Stücken des Reichsanzeigers vom vorigen Jahr über diese Materie befinden, zu der nachstehenden Abhandlung veranlaßt worden. Ich begehre aber an dieser gelehrten Streitsache keinen Antheil zu nehmen; sondern ich werde, ohne alle Rücksicht auf das, was dort pro und contra gesagt wurde, meinen eigenen Gang gehen. Jene Streitfrage geht mich ohnehin nicht an; denn sie betrifft eine ganz andere Untersuchung. Dort heißt es: „Wir dürfen nicht von einem „Verfall der Religion reden; denn das wäre eine Ver„unglimpfung dieser Zeiten. Wir müssen die Religion „von ihrem Cultus nicht abhängig machen". Oder —

deutlicher zu reden: das Lehrgebäude der Religion kann sehr wahr und rein seyn, obgleich der äusserliche Cultus vielleicht äusserst fehlerhaft ist. Die Frage aber, welche ich untersuchen und beantworten will, lautet ganz anders. Ich rede nicht von der Religion als ein wissenschaftliches Lehrgebäude (*) betrachtet (wiewohl ich eine, wenn gleich unvollständige, doch richtige Erkenntniß der wichtigsten Religionswahrheiten voraussetze) sondern ich rede von der Religiosität, und suche zu beweisen, daß dieselbe von der guten Beschaffenheit des äusserlichen Cultus grossentheils abhange. Mir ist's hauptsächlich darum zu thun, es denen, welche Ansehen genug haben, und denen die Sorge für das Wohl der Kirche anvertraut ist, recht einleuchtend zu machen, daß ohne Einführung einer verbesserten Liturgie und vorzüglich der Einführung eines guten Gesangbuchs schlechterdings keine Sittenverbesserung unter Hohen und Niedern zu erwarten ist.

So nothwendig die Verbesserung des Schulunterrichts auch immer seyn mag: so ist doch dieses wohlthätige Geschäfft allein nicht hinlänglich, bessere Menschen zu bil-

(*) Dieses aber existirt nur in den Köpfen und Schriften der eigentlichen Theologen, und höchstens in einigen Köpfen warmer Religionsfreunde unter unsern etwas gebildeten Bürgern.

den (*). Die Anzahl der Erwachsenen ist zu groß, als daß man sie blos ihrem Schicksal überlassen dürfe, und zuwartete, bis die aufgeklärtere Jugend in's männliche Alter tritt. Nein! Auch unsre Erwachsenen können und müssen wachsen an christlicher Erkenntniß und Einsicht, und den daraus herfliessenden guten Gesinnungen und Lebensbesserung. Dieß kann aber blos (weil die mehrsten sich nicht selbst durch eine zweckmässige Lektur aufklären können oder wollen) dadurch bewirkt werden, daß man durch vernünftige und anständige Erbauungsmittel ihr geistiges Bedürfniß befriedigt. Ohne gesunde Nahrung können wir nicht gesund bleiben, und ohne gesunde Geistesnahrung kann keine gute Menschheit gebildet werden. Ich bin von dieser Wahrheit so lebendig überzeugt, als von der Wahrheit, daß ein Gott ist. — Daher man es mir auch zu gute halten wird, daß ich in dieser Abhandlung zuweilen etwas freymüthig und nachdrücklich gesprochen habe. —

Ich kann es mir zwar wohl vorstellen, daß meine freymüthigen Aeusserungen — z. B. über die Kindertaufe, über die Taufformul, und über unsre alten Gebete,

(*) Zumal, da es viele arme Kinder giebt, welche gar nicht oder sehr selten zur Schule geschickt werden, und also in einer gänzlichen Unwissenheit aufwachsen.

Gesang-, Predigt- und Erbauungsbücher, wobey ich nicht umhin konnte das alte theologische System anzugreifen, einem Theil unserer Theologen auffallen werden. Das ist nun aber in unsern Tagen unvermeidlich. Allein Zurückhaltung und Verschweigung der Wahrheit wäre hier ein Hauptfehler gewesen. (Der Heucheley und Verstellung bin ich ohnehin nicht fähig, und verachte sie an jedem Schriftsteller) Freymüthigkeit aber, wobey Niemand beleydiget wird, schien mir bey dieser Abhandlung eine vorzügliche Tugend zu seyn. Daß ich aber die Pflicht der Nachsicht und Billigkeit im Urtheilen nicht aus den Augen gesetzt habe, können die Leser schon daraus abnehmen, daß ich unsre alten Theologen wegen ihrer zum Theil unrichtigen oder mangelhaften Einsichten entschuldiget habe.

Freymüthig aber mußte ich über ihre Arbeiten urtheilen, weil ich sonst meinen Zweck, daß etwas Besseres eingeführt werden möchte, unmöglich hätte erreichen können.

Der Verfasser.

Abhandlung.

Nicht leicht kann es eine Untersuchung geben, welche an Wichtigkeit derjenigen, die ich mir itzt zum Gegen-

stande des Nachdenkens erwählt habe, gleich kommt, die Untersuchung der Frage: Hängt wohl die Religiosität, oder: eine aus Ehrfurcht und Liebe gegen Gott herfliessende gute Gesinnung und ein eben daher fliessendes, rechtschaffenes Verhalten von der Beschaffenheit des äusserlichen Cultus ab; oder nicht? Ist es also einerley, wie der äusserliche Cultus — oder um allgemein verständlich zu reden, die äusserliche Art der Gottesverehrung und aller religiösen Handlungen, z. E. die Tauf-, Abendmahls- und Trauungsformeln und die Gebete beschaffen sind? Ist es einerley: ob sie verständlich oder unverständlich, z. E. mystisch, oder philosophisch oder dogmatisch sind; ob sie den erhabenen Eigenschaften Gottes, und den reinen und richtigen Belehrungen Jesu gemäß sind, oder ob sie damit streiten, und kleinlich, und Gottes unwürdig sind? Ist es einerley, ob sie rein, oder ob sie mit abergläubischen Vorstellungen vermischt — ob sie wahr oder unwahr; ob sie angenehm und eindringlich, oder in einer trockenen und kalten Sprache abgefaßt sind? Ich denke doch, die Untersuchung dieser Fragen müsse einem jeden als wichtig einleuchten. Denn unsre Art Gott zu verehren muß doch irgend einen vernünftigen Zweck haben. Und dieser kann, weil Gott, der Allselige, durch unsere Andachtsübungen nie etwas gewinnt, gar kein anderer seyn, als daß durch das lebendigere Andenken an Gott — und be-

sonders an seine Allwissenheit, Allgegenwart, und Heiligkeit gute Gesinnungen und Liebe zur Uebung des Guten in uns erweckt, genährt und gestärkt werden sollen. Wären nun alle, oder auch nur der größte Theil der Menschen so gesinnt und ihr Verhalten so gut, wie sehr würde dadurch das Wohl der ganzen menschlichen Gesellschaft und das Wohl jedes einzelnen Menschen befördert! Eine Untersuchung aber, die auf das allgemeine und besondere Wohl der Menschen einen so grossen Einfluß hat, ist gewiß sehr wichtig.

Und die Sache betrifft ja nicht etwa nur eine spitzfindige Frage aus der spekulativen Theologie, dergleichen in ältern Zeiten häufig aufgeworfen worden; sondern es betrifft das, woran der ganzen menschlichen Gesellschaft gelegen ist — Bildung und Gewöhnung des Menschen und ganzer Völker zur Tugend und Rechtschaffenheit. Es betrifft das, was jedes einzelnen Menschen wahres Glück befördern und dauerhaft machen kann. —

Nun aber wird es, ehe ich weiter gehe, nöthig seyn, daß wir einen deutlichen Begriff von dem Worte: Religion und Religiosität, welche gar nicht einerley bedeuten, fest setzen. Unter der **Religion** verstehe ich die Summe aller der Wahrheiten, durch welche wir von

unserm

unserm Verhältniß gegen Gott und über unsere Bestimmung belehrt, und gute, gottgefällige und glückselige Menschen werden können, wenn wir sie an uns wirksam und fruchtbar seyn lassen. Dazu gehört die Lehre von Gott und seinen Eigenschaften; die Lehre von der göttlichen Vorsehung und Regierung; die Lehre von unserer Bestimmung, und also auch der von uns zu beobachtenden Pflichten; endlich die Lehre von einem künftigen Zustande der Vergeltung, also auch die Lehre von der Unsterblichkeit der Seele. Wer diese Lehren annimmt, von dem sagt man: er hat Religion (denn er ist kein Atheist) und hält er hierinne den Unterricht, den uns Christus von diesen Wahrheiten gegeben hat, für den Beßten: so hat er Christenthum, oder — er ist ein Christ dem Bekenntnisse nach. (Was Christus zunächst (*)

(*) Wenn ich sage: Er hat dieses traurige und schmähliche Schicksal als Messias als Heiland seines Volks erduldet, so bitte ich das Wörtlein zunächst nicht zu übersehen, denn ich glaube schwerlich, daß er unter den Griechen und Römern sein edles Leben so hätte endigen müssen. Zwar auch ein Sokrates mußte den Giftbecher trinken. Aber Sokrates lehrte seine Wahrheiten nicht öffentlich und hatte also den Verdacht gegen sich, daß er seine Schüler nicht nur in der Religion aufkläre (welches nach der Meinung der griechischen Priester schon ein grosses Verbrechen war), sondern vielleicht auch dem Volke andere

als Messias, als Retter und Heiland seines Volks, hat dulden und leiden müssen, ist für uns hauptsächlich deswegen äußerst wichtig: 1) Weil er — das größte Opfer — uns dadurch von dem so beschwerlichen, jüdischen Opferdienst gleichsam frey gesprochen, und es besiegelt hat, daß ein rechtschaffenes Verhalten, so wie sein Gehorsam bis zum Tod am Kreuz, allein der Weg seye, Gottes Gnade und die ewige Seligkeit zu erlangen. 2) Weil er dadurch die Wahrheit seiner Lehre bekräftiget; 3) weil er uns in Absicht der schwersten Tugenden — der Feindesliebe, und des Vertrauens auf Gott in den traurigsten Umständen ein so schönes Beyspiel gegeben hat; und 4) weil dadurch die seligsten Folgen für die Menschheit, ihre Rettung und Beglückung entsprungen

---

politische Grundsätze beygebracht haben möchte. Jesus aber hatte keine geheime Gesellschaften; hätte er seinen Jüngern geheime Wahrheiten gelehrt, die Feinde Jesu hätten sie aus diesen gar nicht weltklugen Männern bald herauszulocken gewußt. Uebrigens begehre ich das, was Jesus gethan und erduldet hat, **nicht blos auf sein Volk** einzuschränken; dennes entstanden nicht etwa nur **zufälliger** Weise die seligsten Folgen aus seiner Aufopferung, und aus der Verbreitung seiner Lehre, sondern es lag das alles in seinem Plane, den er zum Besten der Menschen entworfen hatte, und den er als Willen Gottes ansehen durfte.

sind. Denn die Apostel waren dadurch genöthiget, sich zu den Heyden zu begeben, und unter ihnen die Lehre Jesu auszubreiten. Dieser Ausbreitung haben auch wir es zu danken, daß wir Christen sind. Aus Gnade seyd ihr selig d. h. in den glücklichsten Zustand (durch die Annahme des Christenthums) versetzt worden.

Die Erkenntniß dieser Wahrheiten kann und darf nun sehr verschieden seyn — am vollständigsten und gründlichsten bey den Theologen, aber auch vollständig und gründlich bey jedem, dessen Lage es erlaubt, über die Religionswahrheiten zu lesen und nachzudenken.

Auch kann von einem solchen mit Recht gefodert werden, theils Kenntniß der Geschichte der Religion; theils daß er mit den verschiedenen Beweisen für ihre Wahrheit bekannt sey.

Weniger vollständig und gründlich, aber ja nicht unrichtig und mit menschlichen Zusätzen vermischt darf diese Religionserkenntniß bey'm gemeinen Manne seyn. Dagegen aber müssen ihm die Religionswahrheiten so faßlich und angenehm als möglich vorgetragen werden. — Mit den verschiedenen Meinungen der Theologen (so wie überhaupt mit allem, was nur in die Dogmatik

gehört) muß er gänzlich verschont bleiben; denn er kann doch diese Meinungen und Vorstellungsarten nicht prüfen und beurtheilen, und wird dadurch in seinem Glauben nur irre gemacht. Nein — sogleich muß ihm der Lehrer diejenige Vorstellungsart oder Meinung beybringen, die ihm die richtigste, die vernünftigste und die wahrscheinlichste scheint. Man muß ihm nichts zu glauben zumuthen, was offenbar mit der gesunden Vernunft streitet. Gottes Wesen und Eigenschaften — z. E. seine Ewigkeit, ist und bleibt für unsern Verstand freylich immer unerforschlich, und ist also für uns ein Geheimniß. Andere Lehrsätze aber sind blos von Menschen durch unbiblische Darstellungen in Geheimnisse verwandelt worden. Daß aber dieses Wort in der Bibel eine ganz andere (als unsre dogmatische) Bedeutung hat, weiß ein jeder, der Theologie studiert hat. Es bezeichnet nemlich blos solche Lehren, welche bisher verborgen waren — z. E. daß auch die Heyden an den Wohlthaten des Messianischen Reichs Antheil haben werden. Dagegen muß dem gemeinen Christen der Einfluß dieser Religionswahrheiten, und was er im täglichen Leben für einen Gebrauch davon machen müsse, auf das deutlichste gezeigt werden.

Von der Religion, in dem bisher beschriebenen Sinne genommen, kann man nun mit Grund nicht sa-

gen, daß sie in Verfall (*) gerathen sey; vielmehr ist sie nie so rein und lauter beschaffen gewesen als gerade in unsern Zeiten.

Denn unsre gelehrtesten und denkendsten Theologen, deren wir seit fünfzehen Jahren viele zählen, haben die Wahrheiten der Religion so viel nur möglich, von menschlichen Zusätzen gereinigt, und in das hellste Licht gestellt (**). Sie haben ihre Uebereinstimmung mit der

(*) Es fehlt freylich nicht an Theologen (denn auf die Urtheile der Weltmänner, die nur ihren Lehrern nachsprechen, kommts nicht an) welche über Verfall des Christenthums klagen, und sprechen: „Man merzt eine christliche Lehre nach der andern aus". Allein, wenn man die Sache bey'm Licht besieht, so sind es blos dogmatische Vorstellungsarten und nicht eigentliche Lehren Christi, welche sie so sehr in Schutz nehmen.

(**) Wie sehr sich in unsern Tagen um die Reinheit des Christenthums — für Theologen — Steinbart, Döderlein, Löfler, Niemeyer, Hufnagel, Eckermann, der sel. Schmid in Jena, Plank, Paulus, Junge, ehemaliger Professor zu Altdorf, itzt Antistes zu Nürnberg und einige andere durch ihre so schönen als gründlich abgefaßten Schriften verdient gemacht haben, ist einem jeden bekannt. — Für unstudierte, aber gebildete Religionsfreunde hat ein Hermes in seinem bekannten Handbuch, und Teller in seiner Re-

gesunden Vernunft gezeigt, und anstatt gelehrter und mühsamer Beweise für die Wahrheit des Christenthums, welche dem gemeinen Mann ja doch nicht vorgetragen werden können, haben sie den einzig brauchbaren — von der innern Vortrefflichkeit — desto klarer vor die Augen gelegt, und entwickelt. —

Religiosität aber ist die aus Ehrfurcht, Liebe und Dankbarkeit gegen Gott entspringende, herrschende, gute Gesinnung, in allen Fällen, Lagen und Umstän-

---

ligion für Vollkommenere, Marezoll (in seiner Religion ohne Geschichte und Einkleidung) vortrefflich gesorgt. Nur für ganz gemeine Christen ist mir noch kein solches Buch bekannt. Hingegen sind Hermes Lehrbuch der christlichen Religion für die Jugend und Scherers Geschichte der Religion vortreffliche Geschenke für unsre heranwachsende Jugend.

Inzwischen können erwachsene, gemeinere Christen aus Dapps vortrefflichem Gebethbuch für die Landleute, und aus einem guten Predigtbuch, welches ihnen ihr Beichtvater gerne leihen wird, und endlich aus einem guten neuen Gesangbuch sich von den Hauptwahrheiten der Religion hinlänglich belehren. Nur müssen wir ihnen diese Schriften theils auf das nachdrücklichste empfehlen, theils ihnen selbst in die Hände spielen.

den recht und pflichtmäßig zu handeln, nebst ihren Aeusserungen durch Worte, und Handlungen.

Das Wesentliche in dem Begriff des Wortes: Religion, ist gründliche und richtige Erkenntniß und Einsicht; und das Wesentliche in dem Begriff des Worts Religiosität ist — fromme herrschende Gesinnung in Gedanken, Worten und Thaten (Handlungen). Jene Religionswahrheiten müssen also nicht unthätig in dem Verstande liegen bleiben, sondern sie müssen das Herz und den Willen in Thätigkeit setzen. In allen Fällen, Lagen und Umständen so zu handeln, wie es unser Verhältniß gegen Gott als Schöpfer, Vater, und Vergelter, (folglich auch als Richter) mit sich bringt — so gesinnet seyn und handeln, daß wir uns seines Beyfalls und seiner Gnade getrösten und erfreuen können — das, das heißt Religiosität.

Es ist also bey weitem nicht genug, daß wir nur dann und wann gut handeln, oder einzelne schöne und edle Handlungen verrichten, wenn sie auch noch so glänzend wären, und noch so sehr von unsern Zeitgenossen bewundert würden.

Nein! der fromme Sinn, der uns zum Guten antreiben soll, muß das Herrschende in unserer Seele seyn.

Er muß all unser Thun regieren; man muß es aus all unsern Handlungen abnehmen können, daß nicht Eitelkeit, Stolz, Eigennuz u. s. w. uns zu unserer Art zu handeln antreibt, sondern wahre herzliche Liebe, Ehrfurcht und Dankbarkeit gegen Gott, unsern Vater und Vergelter. Wo aber diese ist, da wirds auch an Liebe zu unsern Nebenmenschen, seinen Geschöpfen, unsern Brüdern und Schwestern, nicht fehlen. Denn wer Gott liebt, (so wie es seyn soll) der wird auch seinen Bruder lieben (*).

Und nun fragt es sich: wie soll dieser fromme Sinn, diese herrschende Neigung zum Guten — dieser rechtschaffene Wandel vor Gott in dem Menschen bewirkt werden. Es bedarf zur Beantwortung dieser Frage gar keiner gelehrten Kenntnisse, wir dürfen nur auf die Einrichtung unsrer Natur unsre Aufmerksamkeit richten, so

(*) Nirgends habe ich diese Materie so schön und gründlich abgehandelt gefunden, als in Herzliebs Predigt von der wahren christlichen Frömmigkeit; wie denn alle Predigten dieses allzu früh verstorbenen edeln Mannes ganz vortrefflich, ja wahre Meisterstücke in Absicht auf Inhalt und Schreibart sind, und sich — selbst vor vielen Neuern — durch die edelste Simplizität, und Wärme der Empfindung auszeichnen.

(Man sehe die eilfte seiner Predigten.)

werden wir das bald einsehen lernen. Wir sind nicht blos Geist, sondern sinnlich vernünftige Geschöpfe; es müssen also alle unsere Seelenkräfte gleichsam angeregt werden, wenn nicht blos unser Verstand überzeugt, sondern auch unser Herz gerührt werden, unsre Neigungen in ihrer Ordnung bleiben, und unser Wille in nützliche und edle Thätigkeit gesetzt werden soll.

Deutliche und richtige Belehrungen für unsern Verstand sind also freylich das Erste, was hiezu erfodert wird; aber diese Belehrungen müssen so beschaffen seyn, daß sie unsre ganze Natur anregen, daß alle unsre Seelenkräfte in gehörige Bewegung gesetzt werden; daß sogar unserer Einbildungskraft die gehörigen Bilder vorgehalten werden, theils um dadurch gewisse Wahrheiten besser einzusehen, theils daß lebhaftere Empfindungen in uns hervorgebracht werden. Demnach sind es folgende Stücke, wodurch ächte und wahre Religiosität erzeugt werden kann: 1) Ein deutlicher, klarer, faßlicher, rührender und kräftiger Vortrag der wichtigsten Religionswahrheiten in Predigten, Absolutionsreden (*) u. s. w.; 2) eben-

(*) In denen aber ja nicht eine Art von Sündenvergebung sich befinden darf, sondern, welche blose rührende Erweckungen zum würdigen Genusse dieses heiligen Gebrauchs seyn müssen.

dergleichen Gebete, nur daß diese schon einen höhern Schwung haben müssen; vorzüglich aber und 3) verständliche und herzrührende Lieder und Gesänge — dann 4) eine, selbst der äusserlichen Form nach, der Stiftung Jesu angemessene Tauf- (*) und Abendmahlshandlung; und vernunftmässige Einrichtung der Trauungsceremonie; — kann damit 5) eine gute Kirchenmusik — wenigstens der feyerliche Ton einer Orgel verbunden werden: so ist's desto besser. Endlich 6) rechne ich auch hiezu eine helle und geräumige, und wenn es seyn kann, eine mit Geschmack gebaute, aber nicht zu hohe, und von allem geschmacklosen Prunk, Zierrathen und Bildern freye Kirche, in welcher aber jedes Geschlecht abgesondert sitzen muß (**).

Es würde mich zu weit führen, über jedes dieser Stücke ausführlich zu reden. Es ist solches schon um

(*) Die Besprengung mit Wasser muß, so lange noch die Kindertaufe beybehalten wird, nothwendig beybehalten werden.

(**) Der Schriften über diese Materie (der Liturgie und alles dessen, was zum äusserlichen Religionscultus gehört) sind so viele, daß man fast nicht weiß, welche vorzüglich gelesen zu werden verdienen. Unstreitig aber verdie-

der, so eben unten empfohlenen, Schrift nicht nöthig. Und ich könnte ja ohnehin nichts anders thun, als die merkwürdigsten Stellen dieser vortrefflichen Schrift meinen Lesern mitzutheilen.

Also hier nur einige Worte und Bemerkungen! Unsere Predigten sind noch immer zu sehr nach dem homiletischen Leiste zugeschnitten, und lange nicht in dem natürlichen und herzlichen Ton (*) abgefaßt, wie sie seyn sollten. Man sieht ihnen das Studirte noch allzusehr an, und sehr viele enthalten noch Dinge, die

---

nen Spaziers „freymüthige Gedanken über die Gottesverehrungen der Protestanten" vor allen den Vorzug, theils wegen ihres wichtigen Inhalts, theils weil dieser Schrift an Vollständigkeit keine dieser Art gleich kommen kann. Sie sollte billig in jedes Stadt- und Landgeistlichen Bibliothek angetroffen werden.

(*) Die „Homilien für Landgemeinden, größtentheils bey Trauerfällen" rc. entsprechen ganz dem Ideal, das ich mir von guten Volksreden gemacht habe. Nur ist die Sprache zuweilen noch zu fein. Gözens Cornelius ist noch populärer. Aber die Arbeiten des ersten Schriftstellers haben etwas Eigenthümliches, was ich noch bey keinen Predigten angetroffen habe.

nicht in den Volksunterricht, sondern in die Dogmatik gehören.

An guten, kraftvollen, und zugleich ganz verständlichen (auch kurzen) Gebeten haben wir, so viel ich weiß (*), noch ziemlich Mangel.

Nichts aber ist unangenehmer, und schwächt mehr die Andacht als lange Gebete, zumal, wenn die Perioden viele Zwischensätze haben, und wenn man es ihnen anmerkt, daß sie nicht so ganz aus der Fülle des Herzens geflossen sind, sondern, daß man zu sehr darauf studiert hat.

An theils neuen, theils verbesserten Gesangbüchern haben wir itzt bekanntlich beynahe einen Ueberfluß. Aber es ist doch unter ihnen ein sehr grosser Unterschied. Manchem ist die Aengstlichkeit des Herausge-

(*) Denn meine Lage erlaubt es mir nicht, so manche schätzungswerthe Beyträge zur Liturgie mir selbst anzuschaffen, ja ich kann sie oft gar nicht, oft lange nicht einmal zum lesen bekommen. Unter denen mir bisher bekannt gewordenen, nenne ich nur die von Hermes, Salzmann und Fischer, und die von Schlez herausgegebenen Beyträge, weil sie ohnfehlbar unter die beßten gehören.

ders, nicht gegen den kirchlichen Lehrbegriff anzustossen, an der Stirne geschrieben. Andere sind so beschaffen, daß, wenn man die Ueberschriften liest, man eine Dogmatik vor sich zu haben glaubt; es ist z. E. sogar der unschickliche, und dem Mißbrauch so sehr unterworfene Ausdruck — „von der Rechtfertigung (anstatt Begnadigung) eines Sünders vor Gott" beybehalten. Wieder andere sind noch voll von mystischen Liedern. Und so behält das Zollikofersche — und das Preussische Gesangbuch, nach meiner, freylich geringen, Einsicht, noch immer vor den meisten übrigen den Vorzug. Eins der besten für gemeine Christen, nur daß der Lieder weniger seyn dürften, ist unstreitig auch das Gesangbuch, welches der verehrungswürdige Greis, Schelhorn (*), Superintendent zu Memmingen, schon vor vielen Jahren herausgegeben hat.

(*) Ich kann hier nicht umhin, Ihnen edler Mann, meine innigste Hochachtung zu bezeugen, mit welcher ich durch Ihr, (in das Predigerjournal eingerückte) Sendschreiben an Ihre Geißlichen gegen Sie erfüllet wurde. Wie sehr ist es Ihnen zu gönnen, zu sehen, daß Ihr Geist, der Geist der edlen nützlichen Thätigkeit, auch auf Ihrem würdigen Sohne ruht! O wie sehr muß Ihnen durch den Gedanken an ihn, und an das Gute, was Sie in Ihrem langen Leben gestiftet haben, Ihr Alter erheitert werden! Man lese vom letzten (Geneb. Schelhorn)

Die Taufe sollte freylich erst bey der Confirmation und vor dem ersten Genuß des heiligen Abendmahls vorgenommen werden. Denn was kann dieser heilige Gebrauch einem Kinde nützen, das sich seiner noch gar nicht bewußt ist? (*) Und Christus hat dieß deutlich ge-

„Nachricht von der neuen Einrichtung der Evangelischen Schule zu Erkheim (im Memmingergebiete) als ein Versuch zur Verbesserung hiesiger Dorfschulen".

(*) Unser sel. Luther hat freylich gesagt: „sie (die Taufe) „wirket Vergebung der Sünden" u. s. w. und er hat das nicht aus sich selbst, sondern in Rücksicht auf einige biblische Aussprüche, gesagt. Nur hat auch dieser sonst so helldenkende Mann nicht bedacht, daß der Apostel, der in diesen Stellen abermals nur mit Erwachsenen (Heyden oder Judenchristen) spricht, der Taufe nur unter der Voraussetzung der moralischen Verbesserung ihrer Natur vermöge der Annahme und Befolgung der Lehre Jesu, solche Wirkungen und heilsame Folgen zueignet. Ihr werdet, will der Apostel sagen, bey eurer Besserung die bösen Folgen eurer vorigen Sünden allmählig aufgehoben sehen — (Vergebung der Sünden erlangen) (oder habt sie schon erlangt) ihr werdet nicht mehr geistlich Todte, sondern geistlich Lebendige, d. h. moralisch gute Menschen werden! (sie löset vom Tod) und auch eure unnöthige Furcht vor dem Teufel, die sich blos auf

nug zu verstehen gegeben, da er zu seinen Schülern sagte. Gehet hin, und **lehret** alle Völker, und dann, wenn sie euern Unterricht im Christenthum als wahr angenommen haben) **dann** taufet sie! weihet sie durch die Taufe zu Gliedern meines Reiches ein! Doch — so lange man es bey'm Alten läßt, sollte man wenigstens für eine vernünftige, und lehrreiche Taufformul sorgen, und uns Predigern nicht mehr zumuthen, herabzulesen, „daß „unsre guten neugebornen Kinder der Macht des Teu„fels unterworfen; und daß sie, die noch gar nicht ge„sündiget haben!!! Kinder des Zorns (Gottes) und „(seiner) Ungnade seyen". Zu welch einem grausam feindseligen Wesen wird hier Gott, unser **Vater**, gemacht! (So weit kann man gehen, wenn man die Bibel nicht versteht. Paulus redet von Heyden, und zwar

irrige und abergläubische Meinungen gründet, die euch von Jugend auf beygebracht worden sind, als ob er über die Seelen und Körper der Menschen eine Art von Herrschaft habe und ausüben könnte, werden sich bey erlangter Aufklärung eures Verstandes durch das Christenthum oder bey euern bessern Einsichten von selbst verlieren (sie löset vom Teufel) und so macht euch die Taufe, in so fern eine so grosse (moralische) Veränderung dadurch bey euch bewirkt wurde, zu recht glückseligen Menschen hier und jenseits des Grabes. (Sie giebt die ewige Seligkeit).

von erwachsenen Heyden, und nennet sie wegen ihren verübten Lastern Kinder des Zorns ꝛc. d. h. strafwürdige Menschen. Und diese Worte haben unsre alten Theologen auf unsre unschuldigen Kinder angewandt! — Ja — Augustin, der berühmte Kirchenvater hielt sogar die (ohne ihre Schuld!!!) ungetauften Kindlein für verdammt! — O laßt uns doch Gott danken, daß wir in glücklichern Zeiten leben! —) Andachten und Reden bey der Confirmation und dem Abendmahl haben wir sehr viel treffliche. O daß sie nur schon gebraucht werden dürften, so wie es uns auch an guten Trauungsformeln gar nicht fehlt.

In Absicht auf Kirchen, und Kirchenmusik sieht es freylich noch an vielen Orten erbärmlich aus. Doch hier könnten wir immer eine Verbeßrung geduldig erwarten. Wenn nur erst die Hauptsachen, aber gründlich, (*) verbessert würden!

Aber

(*) Auf die Entschuldigung: Man muß sich bey Verbesserungen des öffentlichen Gottesdienstes nach der noch mangelhaften Einsicht des Volks und nach seiner Schwachheit bequemen! halte ich nichts, denn wenn einmal ein neues Lehrbuch, oder Gesangbuch eingeführt ist, so ist vor hundert Jahren lan kein anderes zu denken.

Aber — ach! wie weit sind noch die mehresten Orte, und zum Theil ganze Länder von diesem schönen, wünschenswerthen Ziele entfernt! wie traurig sieht es noch an vielen Orten, in vielen Gegenden mit dem äusserlichen Cultus aus! Zwar an guten Predigern haben unsre Zeiten keinen Mangel — das darf ich sagen, ob ich gleich selbst Prediger bin.

Aber wie übel sind gerade die aufgeklärtesten und gewissenhaftesten Männer unseres Standes daran! Man erlaubt es uns, nach unsern beßten Einsichten zu predigen; man traut es uns zu, daß wir unsern Zuhörern und Beichtkindern keine Irrthümer, sondern das reine Christenthum vortragen werden. Und doch erlaubt man uns nicht, allgemein für gut, erbaulich und musterhaft erklärte Gebete vorzulesen, oder uns einer vernünftigen, einer solchen Formel zu bedienen, welche den heiligen gottesdienstlichen Gebräuchen angemessen ist! Wir benehmen z. B. unsern Zuhörern ihre unnöthige Furcht vor

Glaubt man also, eine Gemeinde, oder die Menschen in einem ganzen Lande seyen in ihrer Erkenntniß noch allzuweit zurücke, und nehmen an dieser und jener Verbesserung und Vorstellungsart Anstoß: so lasse man es lieber beym Alten, und warte noch einige zehen oder zwanzig Jahre, um etwas gründlich Verbessertes einführen zu können!

dem Teufel, und sobald wir Amen! gesagt haben, müssen wir ein Gebet lesen, wo dem Teufel weiß nicht was für Wirkungen zugeschrieben werden. Wir benehmen ihnen ihre falschen Tröstungen, womit sie sich in ihrer Sicherheit bestärken, und ihr Gewissen betäuben; wir sagen es ihnen geradehin, daß ihre dreiste Zueignung dessen, was man in unsern Lehrbüchern mit dem Ausdruck: „Das Verdienst (*) Christi" bezeichnet hat, sie bey einem ungebesserten Herzen — nichts helfen könne;

(*) Mir scheint der Ausdruck unserer neuern Theologen: Die Verdienste Christi, viel schicklicher zu seyn. Oder hat sich Christus durch seine Lehre, und durch seinen ganz unsträflichen Wandel nicht eben so verdient um die Menschheit gemacht, als durch seinen Tod, oder durch seine großmüthige Aufopferung? Wer, der noch ein fühlendes Herz hat, wird nicht unsern Erlöser (so dürfen auch wir Christen ihn getrost nennen) bewundern, und mit der innigsten Liebe und Dankbarkeit gegen ihn erfüllet werden, da ihn seine heisse Menschenliebe drang, sich für das Wohl der Welt aufzuopfern? Aber heißt denn das weniger edel und großmüthig gehandelt, wenn ein Mann, aus bloser Liebe zu den Menschen, die er mit der wärmsten Bruderliebe liebt, deren unseliger Zustand ihm auf das tiefste zu Herzen geht, und die er also so gern alle retten und beglücken möchte — wenn ein solcher Mann — unter dem bittersten Hasse der Priester und Obersten seines Volks, unter ihren beständ-

daß uns Gott nach unsern eigenen Werken richten werde; daß ein Mensch, der mit lasterhaften Gesinnungen in die Ewigkeit komme, dort unmöglich ei-

digen Verfolgungen und Nachstellungen auf sein Leben — doch stets fortfährt, dem nach Unterricht und Trost schmachtenden Volke die beseligendste Lehre bekannt zu machen; wenn er, ohne alle äusserliche Aufmunterung — ja vielmehr bey allem, was seinen Muth daniederschlagen könnte, doch sich nicht ermüden läßt, das Verlorne zu suchen und glücklich zu machen, das Volk aufzuklären, und ihm — bey der Verachtung und dem Druck seiner Vorgesetzten — Trost und Muth einzuflößen, und es auf den seligen Pfad der Tugend, durch die liebreichsten Vorstellungen hinzuleiten sucht; wenn er sich ganz gegen dasselbe als ein treuer Hirte seiner in der Irre und nahrungslosen Wüste wandelnden Heerde beweist, und alle seine Schritte und Tritte mit Handlungen der Liebe und des Wohlthuns bezeichnet; Ja wenn er sogar für die Aufklärung, Gemüthsruhe und Glückseligkeit seiner entferntesten Nachkommen sorgt, und Anstalten macht, daß auch diese erleuchtet, gebessert, und zu gottgefälligen und auf Zeit und Ewigkeit glücklichen Menschen gemacht werden? Das, das hat Jesus gethan! Auch so hat er sich als der Retter der Menschen von dem Elend der Sünde bewiesen! — Und wie? meine Brüder! wie? wir könnten noch anstehen, noch uns besinnen, ihn, diesen wohlthätigsten unter allen Lehrern, unserm Volke öfters als es bisher geschah, von dieser

ner Seligkeit fähig und theilhaftig seyn könne (denn das Wort Gottes lehrt nirgends, daß unsre Seelen im Tode durch ein Wunder umgeschaffen werden u. s. w.) Aber was hilft das alles; was nützen alle unsre Belehrungen, da fast alle unsre Gebete sich über das Verdienst Christi und den Glauben an Christum so ausdrücken, daß der Sünder dieselben auf sich und seinen Zustand anwenden kann.

Und noch ein Fall, der wenigstens möglich ist! wenn es nun unter unsern Bürgern und Landleuten einen und den andern giebt, welcher über das, was er hört, nachzudenken pflegt; mag auch die Zahl dieser Nachdenkenden noch so klein seyn: was müssen sie denken über diese

Seite vorzustellen? Ja — wir könnten es wohl gar über unser Herz bringen, dieses seines Verdienstes nur so nebenher zu gedenken, und es gleichsam in Schatten zu stellen? Wäre das nicht, auf's wenigste gesagt, die größte Unbilligkeit, Undankbarkeit und Ungerechtigkeit? Wer über den Charakter Jesu etwas recht schönes lesen will, dem kann ich nichts besseres empfehlen, als Eberhards „Amyntor". Auch die Schrift: „Jesus der Lehrer und Wohlthäter der Menschen" ist gut abgefaßt. Wer aber etwas recht Gründliches lesen will, der lese des vortrefflichen Reinhards „Plan des Stifters der christlichen Religion", wovon erst kürzlich eine vermehrte Ausgabe herausgekommen ist, auch die sehr schön geschriebene Schrift: „Ueber Geist und Wahrheit der Religion Jesu".

Widersprüche? Aber eben das ist es, was in unsern Tagen noch immer — man weiß wohl warum? gewisse angesehene Leute läugnen: „das Volk denkt nichts bey all seinem Predigtanhören, Beten, Singen und Abendmahlhalten"; (heißt es) und darum ist's einerley, wie das, was sie hören, beten, singen und vornehmen beschaffen ist. Und so verlohnt es sich nicht der Mühe Aenderungen zu machen! Andere gehen noch weiter, und man hört von ihnen eine Sprache, woraus ihre Abneigung gegen die Religion und die Gottesverehrungen der Christen deutlich hervorblickt.

„Der Pöbel muß nicht denken lernen", sprechen sie, „am wenigsten über Staat und Religion; denn (das „dürfen wir uns getrost hinzu denken) „das Volk wird „sonst zu vernünftig, und bemerkt manche Mängel, die „es vorher nicht gesehen hat, und will sich dann nicht „alles nur so gefallen lassen; und so gehts immer wei„ter"! — Hier finden wir also die eigentliche Ursache, warum so manche angesehene Männer der Aufklärung so feind sind, und ihr aus allen Kräften entgegen arbeiten.

Auch in der Religion soll daher nach ihrem Wunsche Alles immer beym Alten bleiben. (Und freylich, wenn man einmal zum Nachdenken überhaupt gewöhnt wird, denkt man über alles nach! aber, wer recht han-

delt, darf von diesem Nachdenken nichts Uebels befürchten.) Mag das Volk glauben was es will, sprechen solche Leute; wenn es nur seine Abgaben entrichtet, und folgsam ist, d. h. nach dem Sinn solcher Leute, wenn es sich alles gefallen läßt! Doch ich muß hier wieder einlenken.

(Die Fortsetzung folgt.)

Ueber die Verwechslung des Ausdrucks Gott und Sohn Gottes in dem ersten Briefe des Johannes.

Unter allen Schriftstellern des neuen Testaments ist bekanntlich keiner, der so geflissentlich die Grösse und Hoheit des Sohns Gottes in's Licht stellt, als Johannes. Sey's, daß es nur blos aus besonderer Liebe und Anhänglichkeit an seinen Herrn und Lehrer geschahe, oder sey's, daß Johannes, wie die Ausleger wahrscheinlich gemacht haben, gewisse Irrlehrer vor Augen hatte, die ihn heruntersetzen wollten, oder sey's, daß den Johannes noch andere Absichten hierin leiteten; so ist das wenigstens gewiß, daß er den Sohn Gottes so hoch hinauf setzt, daß er ihn so innig mit der Gottheit vereiniget, als es nur möglich ist, als er nur Ausdrücke in der menschlichen Sprache dazu finden konnte. — Dies ist augenscheinlich in seinem Evangelium: es erhellet abre auch aus seinem ersten Briefe.

Hieher dürfte vielleicht auch eine Bemerkung gehören, die ich schon öfters bey dem Durchlesen dieses Briefes machte, und die ich hier den Lesern mittheilen will.

Durchliest man nemlich diesen ersten Brief des Johannes (denn in den beeden andern giebt es keine Gelegenheit diese Bemerkung zu machen) mit Aufmerksamkeit, sieht man dabey genau auf die Syntax, und zieht man sorgfältig die Parallelstellen zu Rathe; so findet man mehreremal eine gewisse Verwechslung des Ausdrucks Gott und Sohn Gottes, so daß, wo man den erstern erwartete, der letztere, oder etwas, das sich auf diesen letztern bezieht, dafür steht, und so umgekehrt, daß einer für den andern gesetzt wird, daß zu dem einen Subjekte Prädikate gesetzt werden, die zu dem andern gehören, oder zu dem gleichen Subjekte Prädikate, wo das eine diesem, das andere dem andern zukommt. Gewiß ist diese Bemerkung schon von manchem vor und mit mir gemacht worden; es möchte sich aber doch der Mühe lohnen, die Stellen einmal eigentlich zu diesem Zwecke zusammen zu stellen, in denen etwas dergleichen vorzukommen scheint.

In dem ersten Kapitel des ersten Briefs treffe ich nur eine solche Stelle an, wo ein Prädikat dem Subjekte Christus oder Sohn Gottes beygelegt wird,

das sonst gewöhnlich der Gottheit pflegt zugeschrieben zu werden. Im 9 und 10ten Verse nemlich ist das Subjekt (vergl. V. 7) der Sohn Gottes. Alle Prädikate in diesen beeden Versen können sich auch auf ihn beziehen, alle Pronomina darin können auf ihn zurück weisen. Denn man kann sagen, daß wir, wenn wir unsere Sünden nicht gestehen wollen, Christum zum Lügner machen, und nicht mit seiner Lehre übereinstimmen, weil er theils die Menschen in derselben alle für Sünder erklärt, theils uns darin solche und so viele Vorschriften giebt, wovon wir bey unpartheyischer Selbstprüfung bald einsehen müssen, daß wir sie nicht alle gehalten haben. Auch das Prädikat des Reinigens von Sünden kommt dem Sohne Gottes zu: denn wie im 9ten, so wird es ihm auch im 7ten Verse, und in andern Stellen des neuen Testaments, z. B. Hebr. 1, 3 beygelegt. Aber das Prädikat der Vergebung der Sünden scheint dann eher Gott, als dem Sohne Gottes zuzugehören; und doch wird es ihm V. 9 auch beygelegt. Es lehrt uns sonst das neue Testament, daß Gott die Sünden vergebe, und daß Christus die Vergebung der Sünden uns verschafft, oder uns zugesichert habe. — Christus selbst lehrt uns die Vergebung der Sünden bey seinem Vater suchen, Matth. 5, 12, lehrt, daß derselbe verzeihe oder nicht verzeihe, V. 14. 15. So führt Paulus Röm.

4, 8 aus dem 32ten Psalm den Ausspruch Davids an, daß Gott die Sünden nicht zurechne; welches (vergl. V. 7) eben so viel ist, als daß er sie verzeihe. Und Gott heißt δικαιων, der gerecht spricht, oder begnadiget, Röm. 8, 33: und dieses ist ja wieder gleichbedeutend mit dem Sündenvergeben welches erhellet, wenn man z. B. Römer 4, 5 mit 7. vergleicht. Es ist also das Sündenvergeben, ein Prädikat der Gottheit, wie es die jüdischen Gesetzlehrer auch erkannten, als Jesus zu dem Gichtbrüchigen gesagt hatte: Deine Sünden sind dir vergeben, Luk. 5, 20. 21. Jesus widersprach es ihnen auch bey diesem Anlasse nicht, sondern zeigte ihnen nur durch den Machtspruch, womit er den Kranken heilte, daß er hier aus göttlicher Autorität handle, wenn er dem Kranken die Sünden vergebe, V. 24, wie er auch aus göttlicher Autorität handelt, wenn er Gericht über die Menschen hält, Joh. 5, 27. Hingegen lehrt uns das neue Testament, daß die Vergebung der Sünden, die Gott zugeschrieben wird, durch Christum komme, Matth. 26, 28. Eph. 1, 7. Röm. 5, 10. 11, wo καταλλασσειν eben das ist, was μη λογιζεσθαι τα παραπτωματα oder αφιεναι τας ἁμαρτιας vergl. 2 Kor. 5, 19. Röm. 4, 6. 7. Dieses scheint auch der Sinn zu seyn, wenn von Christo das Wort χαριζεσθαι gebraucht wird, welches zunächst sich gnädig, sich gefällig erweisen heißt. In dieser ursprüng-

lichen Bedeutung kann man es nehmen, wenn es von Christo Kol. 3, 13 ohne Zusatz gebraucht wird. Wenn aber τα παραπτωματα dabey steht Kol. 2, 13, so ist hier wegen dem V. 14 darauf folgenden χειρογραφον an das Nachlassen einer Schuld zu denken. Es ist nicht eigentlich das Sündenvergeben, das hier in dem χαριζεσθαι liegt; denn, indem Christus am Kreuze hieng, vergab er den Sündern ihre Sünden nicht eigentlich, sondern er vermittelte ihnen die Sündenvergebung, die ihnen Gott zukommen läßt. Das χαρισαμενος ist also hier: Er ließ ihnen ihre Sünden nach, er schenkte sie ihnen, wie ein Sachwalter, der von einem Gläubiger bevollmächtiget ist, mit den Schuldnern einen Vergleich zu treffen, und ihnen einen Nachlaß zu thun. Daß dieses der Sinn sey, ist um so viel deutlicher, wenn man Eph. 4, 32 vergleicht, wo Christus als der vorgestellt wird, durch welchen Gott den Menschen χαριν erwiesen, ihnen ihre Schuld nachgelassen habe. Dahin gehört auch das Bild von einem Priester und von einem Opfer, unter dem Christus vorgestellt wird. Denn weder der Priester noch das Opferthier vergiebt die Sünden selbst, sondern es dient nur zur Vermittlung, damit Gott die Sünden vergebe. Eben dieses liegt auch in dem καθαριζειν; denn obgleich dieses auch die Sünden verzeihen heissen kann, wie Ps. 51, 4; so ist doch in unserer Stelle offenbar auf die

Idee eines Opfers Rücksicht genommen, weil in dem vorhergehenden V. 7 das nemliche Wort von dem Blut Christi gebraucht wird, welches, gleich dem Blute eines Opferthiers, nicht selbst die Sünden vergiebt, sondern die Vergebung der Sünden dem Opfernden versichert. Vollständiger ist diese Idee ausgedrückt Hebr. 9, 14. — Eben diese Erwerbung, Vermittlung, Zusicherung der Sündenvergebung wird Christo auch 1 Joh. 2, 1. 2. durch die Ausdrücke παρακλητος und ἱλασμος, auch V. 12, dadurch zugeschrieben, daß es heißt, die Sünden werden δια το ονομα αὐτȣ vergeben. — Da nun das Sündenvergeben ein Prädikat der Gottheit (*), das Reinigen von Sünden aber ein Prädikat des Sohnes Gottes ist; so folget hieraus, daß in unserer Stelle mit dem Subjekte Christus, der Sohn Gottes, zweyerley Prädikate, wovon eins sonst Gott

(*) Dagegen streitet auch das nicht, daß Joh. 20, 23 Jesus seinen Jüngern die Vollmacht Sünden zu vergeben ertheilt. Denn, da ein Mensch für sich diese Machtvollkommenheit nicht haben kann, so muß dieses Vergeben und Behalten der Sünden nothwendig bey den Aposteln so verstanden werden, wie dort bey'm Jeremia K. 1, 10 das Niederreissen, das Tödten, das Erhöhen ꝛc. Die Apostel sollen den Menschen in Gottes Namen erklären, ankündigen, daß ihnen ihre Sünden vergeben oder nicht vergeben seyen.

selbst zukommt, verbunden werden: welches hier um so bemerkenswerther ist, da der Apostel sonst in den letzten Versen dieses ersten Kapitels, wie auch sonst öfters in seinen Briefen, z. B. K. 1, 5. 3, 22. 2, 4, den bey den Hebräern so beliebten parallelismus membrorum beobachtet; V. 8, ἑαυτȣς πλανωμεν, = ἡ αληθεια ȣκ εϛιν εν ἡμιν, V. 10. ψευϛην ποιȣμεν αυτον, = ὁ λογος αυτȣ ȣκ εϛιν ἐν ἡμιν. Es ist also auch natürlich zu erwarten, daß er auch in diesem in der Mitte liegenden 9ten Verse diesen Parallelismus beobachten werde: die zwey verschiedenen Prädikate, die er von dem gleichen Subjekte aussagt, scheinen bey ihm also parallel zu laufen.

Im 20ten Verse des 2ten Kapitels wird das χρισμα der Christen von dem Heiligen, Verehrungswürdigen (ἁγιȣ) hergeleitet. Diese Benennung wird im alten Testamente dem einzigen Gott gegeben, z. B. 3 Mos. 11, 44. Hiob 6, 10. Hos. 11, 9. und aus dem alten Testamente gieng sie dann auch in das neue über, wie 1 Petr. 1, 16. Das χρισμα oder die Ausrüstung der Christen mit den zu ihrem Christenberufe nöthigen Gaben und Fähigkeiten wird der Gottheit auch von Paulus 2 Kor. 1, 22 zugeschrieben. — Nun aber sagt Johannes 1 Brief 2, 27: die Christen hätten das χρισμα von ihm (αυτȣ). Auf wen bezieht sich nun die-

ses Fürwort? Man sollte denken, auf den nemlichen, von dem das χρισμα V. 20 hergeleitet worden ist. Sieht man sich aber nach dem nächst vorhergehenden Hauptworte um, auf welches dieses Fürwort sich beziehen könnte, so wird man auf V. 24 hingewiesen; denn weder im 26 noch im 25sten Verse ist ein Nomen, darauf unser Pronomen gienge. Im 24ten Verse kommt aber der Sohn Gottes und der Vater vor: welcher von beeden ist nun gemeint, daß das χρισμα von ihm herkomme? Vergleicht man den 25sten Vers mit dem 24ten, so weist dort auch das Fürwort αυτος auf den 24ten Vers zurück; er habe uns ewige Glückseligkeit verheissen: wer hat sie verheissen? kann man auch hier fragen. Dem Sinne nach kann das αυτος auf υιος und auf πατηρ gehen; denn Christus hat ja ausdrücklich in seiner Lehre ewige Glückseligkeit uns versprochen, wie Joh. 3, 15. 16. 5, 24. 17, 3. Auf dergleichen Aussprüche Jesu konnte hier Johannes sehen. Auf der andern Seite wird aber auch in mehrern Stellen des neuen Testaments von Gott ausgesagt, er habe etwas, und besonders, er habe ewige Glückseligkeit verheissen, z. B. Tit. 1, 2. Jak. 1, 12. 2, 5. Es könnte also füglich das αυτος V. 25. auf υιω und πατρι V. 24 gehen; der Sinn entscheidet hierüber nichts. Und vielleicht hat Johannes auch nicht bestimmt nur den einen oder den andern vor Augen gehabt, sondern, so wie er V. 24

den Sohn und den Vater so genau mit einander verbindet, daß er versichert; derjenige, welcher bey der christlichen Lehre bleibe, werde zugleich mit dem Vater und dem Sohn in Gemeinschaft stehen, so könnte es auch gar wohl seyn, daß er V. 25 bey dem Worte αυτος sich auch nicht blos einen von Beeden allein gedacht hätte. — Will man aber das αυτος nach der Grammatik auf das allernächst vorhergehende Hauptwort beziehen, so wäre dieses πατρι. Dann gienge das αυτε V. 27 auch wieder auf den Vater, und das stimmte dann mit dem 20ten Verse überein: das χρισμα würde, wie in diesem, so auch V. 27 dem ἁγιω oder dem πατρι, der Gottheit, als ihre Gabe, zugeschrieben.

Liest man aber weiter, so findet man V. 28 solche Bestimmungen von dem αυτος, die sich nicht auf Gott, oder auf den Vater (vergl. V. 24) beziehen können. Der, von dem V. 28 die Rede ist, soll erscheinen, (φανερωθηναι) und wir sollen uns so betragen, daß wir bey seiner Ankunft (παρεσια) nicht erschrecken dürfen, nicht zu Schanden werden. Konnte der Apostel, der doch selbst die Unsichtbarkeit Gottes behauptet, K. 4, 20. hier an Gott denken? Muß nicht nothwendiger Weise hier die gleiche παρεσια Christi zu verstehen seyn, von der 1 Theß. 4, 15. 3, 13. und an so vielen andern Orten des neuen Testaments die Rede ist? Wenn aber

der Apostel hier die Erscheinung Christi zum Weltgericht meint, wenn er der παρȣσια αυτȣ erwähnt, so muß man sich also bey dem Pronomen αυτος hier Christum denken, und nicht Gott. Da aber kein anderes Subjekt in dem 28sten Verse vorkommt, als in dem 27ten, auf welches das Fürwort αυτος sich beziehen könnte, so scheint es also, daß es in beeden Versen auf das gleiche sich beziehen müsse, und daß es daher auch der Sohn Gottes seye, der das χρισμα den Christen mittheile, V. 27, und der, wie Gott im alten Testament, im neuen ὁ ἁγιος genannt werde, V. 20. Oder man muß annehmen, der Apostel, welcher V. 24 von der Gemeinschaft mit dem Sohne und dem Vater spricht, nehme beede, den Sohn und den Vater, so für Eins und Ebendasselbe, er verbinde Beede so genau mit einander, daß er das Pronomen αυτος bald von diesem, bald von jenem ohne Unterschied gebrauche, daß er eins für das andere setze, daß es ihm ganz gleich sey, von dem einen oder von dem andern zu reden, ohne daß er es für nöthig erachtet zu bemerken, daß er nun nicht mehr von dem nemlichen Subjekte rede. Nachdem er daher im 24ten Verse den Sohn und den Vater zugleich genannt hatte, sagt er Vers 25 von dem einen oder dem andern, (ohne daß er bestimmt, von welchem? da er es von beeden gleich gut sagen konnte) daß er uns ewige Glückseligkeit verheissen habe: da bezieht sich das αυτος ent-

weder auf υἱῳ oder auf πατρι, oder der Apostel hat es unbestimmt gelassen, auf welches von beyden es gehen solle, da es auf beede gleich schicklich bezogen werden konnte. Im 27ten Verse würde dann das χρισμα, wenn man den 20ten Vers damit vergleicht, und unter dem ἁγιῳ Gott versteht, von Gott hergeleitet, und das αυτȣ bezöge sich auf denselben. Hingegen V. 28 muß αυτȣ beydemal auf den Sohn Gottes gehen, vor dem wir trachten sollen ohne Schaamröthe und mit Freudigkeit erscheinen zu dürfen.

Daß dieses die richtigere Vorstellung sey, anzunehmen, daß der Apostel so abwechsle, und ohne Unterschied bald von dem Vater, bald von dem Sohne rede, von dem einen aussage, was von dem andern, erhellet auch wieder aus dem letzten Verse dieses 2ten Kapitels. In demselben scheint das Subjekt der Sohn Gottes zu seyn, nicht nur um des Zusammenhangs mit dem vorhergehenden Verse, sondern auch um der Benennung selbst willen, das Subjekt ausgedrückt ist. Diese ist δικαιος; mit der und unter diesem Namen kommt Christus zu wiederholtenmalen bey'm Johannes vor, z. B. K. 1, 8. 3, 7. Aber zu diesem Subjekte wird ein Prädikat gesetzt, das sonst nur von Gott ausgesagt wird; wer rechtschaffen handle, sey sein Kind. Von Kindern Gottes und von

Brü-

Brüdern Christi ist bekanntlich im neuen Testamente oft die Rede, aber nicht von **Kindern des Sohns Gottes.** Gleich K. 3, wird von τεκνοις θεȣ geredet, und dies ist ja eben das, was K. 2, 29. durch ἐξ αυτȣ γεγεννηται ausgedrückt ist, wie es deutlich erhellet, wenn man K. 3, V. 9 und 10 mit einander vergleicht, wo, was in dem erstern durch πας ὁ γεγεννημενος εκ τȣ θεȣ ausgedrückt wird, in dem letztern τεκνα τȣ θεȣ heißt. Offenbar also stimmt hier Subjekt und Prädikat gar nicht überein, wenn man nicht annimmt, Gott und der Sohn Gottes sey dem Johannes so Eins, daß er zu dem einen Subjekte ein Prädikat setze, das eigentlich zu dem andern gehöre, daß er, was er aussage, bald von dem einen, bald von dem andern der Beeden, die er V. 24 genannt hatte, aussage.

Im 3ten Kapitel werden wir wieder ähnliche Verwechslungen antreffen. Zuerst macht uns der erste Vers auf die grosse Liebe des **Vaters** aufmerksam, die sich darin bewiesen habe, daß wir Kinder **Gottes** seyn sollen. Im 2ten Verse lehrt der Apostel, daß wir itzt schon Kinder Gottes seyen, daß wir aber itzt noch nicht so deutlich und vollständig wissen, was wir dereinst werden werden. Nur so viel wissen wir itzt schon gewiß, daß wir, wann **er** erscheine, ihm ähnlich seyn werden, weil wir **ihn** sehen werden, wie **er** ist. — Hier tritt nun

wieder die Frage ein, auf wen die Fürwörter αυτω und αυτον gehen? — Auf das nächstvorhergehende θεε, wäre die natürlichste Antwort. Dagegen würde auch die Aehnlichkeit mit Gott, die den τεκνοις θεε in diesem Verse zugeschrieben wird, nicht streiten: denn besteht die Kindschaft Gottes nicht auch grossentheils darin, daß wir Gott ähnlich werden, wie Kinder ihrem Vater? Nur dürfte man hiebey die Bedenklichkeit noch haben, warum wir dann erst in jener Welt — denn auf dieselbe weißt uns das φανερωθη (vergl. K. 2, 28.) — Gott ähnlich werden sollen? Werden wir — könnte man denken — nicht schon in diesem Leben ermahnet, daß wir nach der Aehnlichkeit mit Gott trachten, daß wir zu seinem Ebenbilde uns erneuern lassen sollen, Matth. 5, 48. Eph. 4, 24? Doch könnte man hierauf noch antworten, daß wir hienieden schon in Absicht auf unsere Gesinnung und Handlungsweise suchen sollen Gott ähnlich zu werden, daß wir aber in jenem Leben erst in Absicht auf Glückseligkeit ihm werden ähnlich werden, wenigstens unendlich mehr, als in diesem gegenwärtigen so unvollkommenen, mit Freude und Leid so sehr abwechselnden Leben. Denn wenn wir schon in der zukünftigen Welt in Absicht auf Tugend auch mehr Aehnlichkeit mit Gott haben werden, als in der itzigen Welt, so dürfte allenfalls doch der Unterschied der Gottähnlichkeit zwischen diesem und jenem Leben in Absicht auf die Glückseligkeit

grösser seyn, als in Absicht auf die Tugend, weil hienieden auch den Tugendhaften öfters Leiden treffen, die seine Glückseligkeit immer etwelcher massen stören, und die in jenem Leben ganz aufhören werden.

Schwieriger hingegen wird die Sache, wenn wir das οψομεθα αυτον, καθως εςι, in Betrachtung ziehen. Gott schauen, wie er ist, was soll dies seyn? wie ist dies möglich, da er ein Geist ist, der sich auch von höhern Geistern nicht beschauen, nur erkennen läßt? — Zwar kommt der Ausdruck Gott schauen auch in andern Stellen der h. Schrift vor, wo er dann metaphorisch muß genommen werden, z. B. Matth. 5, 8. Allein dies geht hier doch kaum an. Denn Gott schauen, metaphorisch genommen, heißt doch wohl nichts anders, als Gott vollständiger, deutlicher, gleichsam anschaulicher erkennen, oder, gleich als wenn man in nähern Umgang, in nähere Gemeinschaft mit ihm käme, mehr Wohlthaten von ihm geniessen, seine Güte und Macht zur Beförderung der Glückseligkeit immer mehr an sich erfahren. Allein wenn eins von beyden der metaphorische Sinn dieses Ausdrucks hier seyn sollte, hätte der Apostel sagen können; wir wissen itzt noch nicht, was aus uns werden wird? Wir kennen Gott hier schon bis auf einen gewissen Grad, wir erfahren hier schon manche Proben seiner Güte und Macht an uns. Könn-

ten wir also, wenn das Anschauen Gottes in unserer Stelle eine Vermehrung von beydem anzeigen sollte, nicht aus der Analogie auf unsern künftigen Zustand schliessen, und also in dieser Hinsicht erkennen, uns eine deutliche und richtige Vorstellung von dem machen, was wir seyn werden? Weil der Apostel einen Unterschied macht zwischen dem, was wir itzt sind, und was wir seyn werden, und von dem leztern behauptet, daß es uns noch nicht bekannt sey, so scheint er durch diese Aeusserungen den künftigen Zustand so beschreiben zu wollen, daß derselbe wegen seiner grossen Verschiedenheit von dem gegenwärtigen aus der Analogie nicht zu erkennen sey. Ferner, da die Aehnlichkeit mit Gott nichts anders als eine geistige Aehnlichkeit ist, die bey uns hienieden schon, nur unvollkommner als im künftigen Leben, Statt finden kann, hätte der Apostel nicht, anstatt; wir werden ihm ähnlich seyn, eher sagen sollen; wir werden ihm ä h n l i c h e r werden? Und wäre endlich nicht der Zusatz καθως εστι ziemlich unpassend, da er auf ein u n m i t t e l b a r e s Anschauen Gottes, welches unmöglich ist, hinzudeuten schiene? Oder sollte er nur das anzeigen, daß wir tiefer in die Natur Gottes hineinsehen werden, so wäre er ziemlich überflüssig, da dieser Begriff schon in dem οψεσθαι liegt.

Besser scheint es mit den Aeusserungen des Apostels

übereinzustimmen, wenn man in unserer Stelle αυτω und αυτον auf Christum bezieht. Denn wir wissen zwar wohl im allgemeinen, daß Christus in den Zustand der höchsten Herrlichkeit versetzt worden ist, aber näher kennen wir diesen Zustand doch nicht, und noch weniger wissen wir bestimmt und deutlich, in wie weit wir an diesem herrlichen Zustande Antheil haben werden. Der Apostel konnte also wohl behaupten, daß wir noch nicht wissen, was aus uns werden werde. Das Theilnehmen an der Herrlichkeit des Sohnes Gottes wird unsern Zustand auch nicht blos so verändern, daß diese Veränderung nur ein Zuwachs zu derjenigen geistigen Vollkommenheit wäre, die wir hienieden schon zum Theil besitzen; sondern das immerwährende Seyn, wo Jesus ist, Joh. 17, 24. 1 Theß. 4, 17. der Antheil an dem himmlischen Reiche, Matth. 25, 34. Offenb. 3, 21. und an der Gesellschaft der seligen Himmelsbürger, Hebr. 12, 22. 23. wird neben der Vermehrung der hienieden schon angefangenen noch eine neue uns itzt noch unbekannte Glückseligkeit erzeugen, und also eine solche gänzliche Veränderung unsers Zustands in aller Absicht seyn, wie sie der Apostel anzudeuten scheint. Ferner läßt sich auch eher begreiffen, warum der Apostel das καθως εστι beyfügt, wenn von Christo, als wenn von Gott die Rede ist. „Wir werden ihn sehen" — heißt es dann — „in dem Zustande, in welchem er sich itzt befindet".

Denn dieser Zustand würde ja durch seine Erhöhung in den Himmel unendlich verändert, in Vergleichung mit demjenigen Zustande, in welchem ihn seine Jünger auf Erden gesehen hatten. Endlich da auch der Ausdruck in seiner eigentlichen Bedeutung hier genommen wird, wenn er auf Christum geht, so liegt auch in eben diesem Sehen der Grund, warum wir Christo ähnlich seyn werden; das ὁτι steht also nicht umsonst da, sondern behält seine Bedeutung. Eben das Anschauen Christi in seiner Herrlichkeit, schließt es nicht die Theilname an derselben in sich? Um ihn zu sehen, wie er ist, um ihn also gleichsam in der Nähe zu sehen, muß man ja an den Ort kommen, wo er ist. Und wer kommt an diesen Ort, ausser wer gewürdiget wird des Antheils an dem himmlischen Reiche, wer als ein Kind Gottes und Miterbe Christi auch mit ihm verherrlichet wird, Röm. 8, 17? Wollte man auch den Ausdruck ὁμοιοι αυτω ἐσομεθα dafür annehmen, daß es heisse, „wir werden uns als ihm ähnlich erkennen", so ist auch da wider das ὁτι οψομεθα sehr natürlich; denn wenn man sich Christo ähnlich erkennen soll, wie kann man dieß besser, als wenn man ihn selbst in seinem Zustande sieht?

Völlig entscheidend aber für meine obige Behauptung, daß man αυτω und αυτον nicht auf Gott, wenn dieser Name schon in dem gleichen Verse vorkommt,

sondern auf den Sohn Gottes, oder auf Christum beziehen müsse, ist der Zusammenhang des 2ten Verses mit den folgenden. Ich will nicht auf dem bestehen, daß von dem Gleichen, von dem es V. 2 heißt, daß wir ihn sehen werden, im 3ten Verse ausgesagt wird, er seye ἁγνος, und daß dieses Prädikat sich eher für den Sohn Gottes, als für Gott schickt; welches noch durch den 7ten Vers bestätiget wird, wo es von dem wahren Christen heißt, er sey nach ebendesselben Muster δικαιος, nach dessen Muster er V. 3 ἁγνος wird — und dieser δικαιος ist kein anderer als Christus, (vergl. V. 5) folglich scheint auch der ἁγνος V. 3 nach der Analogie kein anderer zu seyn — vergl. auch K. 2, 6. Aber der 5te Vers in unserm Kapitel zeigt deutlich, daß der Apostel von dem Sohn Gottes rede. Denn dieser ist es ja, der unsere Sünden weggenommen, und der selbst keine Sünde an sich hat, vergl. K. 1, 7. Joh. 1, 29. 1. Petr. 2, 24. 2 Kor. 5, 21. Der fünfte Vers unsers Kapitels enthält aber einen neuen Grund, warum der Christ sich reinigen müsse von Sünden; folglich sieht er auf den 3ten Vers zurück, so wie der dritte auf den zweyten, weil die ελπις, die V. 3 vorkommt, eben die Hoffnung ist, dem, den wir in dem künftigen seligen Leben sehen werden, auch ähnlich zu werden, wovon V. 2 die Rede ist. Da nun alles so zusammenhängt, und der 5te Vers ganz unstreitig von dem Sohne Gottes

handelt, so muß auch der, dem wir ähnlich seyn, und den wir sehen werden, nach V. 2, ebenderselbe seyn: folglich müssen die Pronomina αυτω und αυτον nicht auf das nächstvorhergehende θεε gehen, sondern auf υιος θεε oder χριστος. Offenbar verwechselt der Apostel auch hier wieder die Namen θεος und υιος θεε oder χριστος. Er läßt auf das Nomen θεε gleich Pronomina folgen, die nicht auf dieses Nomen gehen können: er nimmt θεος und υιος θεε oder χριστος eins für das andere.

In eben diesem dritten Kapitel redet der Apostel im 9ten und 10ten Verse wieder von Gott, indem er beschreibt, wie Kinder Gottes (hier setzt er nun ausdrücklich εκ τε θεε γεγεννηται, nicht εξ αυτε, wie K. 2, 29, wo das αυτε sich eigentlich auf υιος τε θεε, oder χριστος bezieht, und nicht auf θεος) sich vor vorsetzlichen Sünden zu hüten suchen, rechtschaffen handeln, und die Brüder lieben. Im 16ten Verse aber ist das Subjekt wieder ein Fürwort εκεινος, das nichts in der Nähe hat, worauf es sich beziehen könnte. Das Nächste, worauf es gehen möchte, wäre das τε θεε im 10ten Verse; welches man um so geneigter seyn dürfte, in diesem 16ten Verse hinter αγαπην wieder zu denken, wenn man mit diesem Verse K. 4, 9. 10 vergleicht, und bedenkt, daß in unserm Briefe so oft von der αγαπη τε θεε nicht τε χριστε, die Rede ist, und Gott als die αγαπη beschrie-

den wird. Nun aber hat nicht Gott als solcher, sondern der Sohn Gottes sein Leben für uns gelassen. Also findet hier wieder eine Verwechslung des Namens Gottes und des Sohns Gottes Statt, der εκεινος der für uns sein Leben gelassen hat, und der sonst als solcher υιος θεȣ oder χριςος heißt, ist hier θεος. Oder man müßte annehmen, weil das θεȣ V. 10 doch weit von dem εκεινος V. 17 entfernt ist, der Apostel habe bey Niederschreibung des 16ten Verses nicht mehr deutlich jenes θεȣ sich gedacht, und also das εκεινος nicht eigentlich darauf gerichtet, sondern es seye ihm der Gekreuzigte sonst vor Augen geschwebt, und er habe ihn durch das εκεινος und durch das beygefügte Prädikat deutlich genug zu bezeichnen geglaubt, oder es seye ihm noch das εκεινος des 3ten Verses im Gedächtnisse gewesen, und darum habe er auch nur wieder dieses Fürwort zur Bezeichnung des nemlichen Gegenstandes gebraucht.

In den letzten Versen des 4ten Kapitels finden wir einige Stellen, die uns wieder auf ähnliche Bemerkungen führen.

Es ist darin vom 16ten Verse an, von der Liebe Gottes die Rede, wie sie auf der einen Seite den Christen von Furcht frey mache, auf der andern ihn zur Gegenliebe ermuntern müsse. Da gienge nun alles den

geraden Weg fort, es bezögen sich die vorkommenden Fürwörter alle auf Gott, wenn nicht wieder das εκεινος V. 17 vorkäme, das hiemit nicht übereinzustimmen scheint. Schon das Fürwort εκεινος selbst erinnert uns wieder an das εκεινος, das im vorigen Kapitel zweymal, Vers 3 und 16, auch Kapitel 2, 6 vorgekommen war, und läßt uns vermuthen, daß der Gleiche hier wieder zu verstehen sey, der dort gemeint war. Darin bestärkt uns aber denn auch die Vergleichung, die zwischen dem εκεινος und uns in diesem Verse angestellt wird. „Wir sind, wir leben in dieser Welt nach seinem Muster"; ist's nicht das Nemliche, nur mit etwas veränderten Worten, was Johannes K. 3, 3. 7. 2, 6 gesagt hatte? Nicht die Gottheit, sondern den Sohn Gottes stellt uns derselbe in diesen verschiedenen Stellen zum Muster vor; warum denn nicht auch in unserer gegenwärtigen Stelle? Nach der Analogie jener Stellen denkt man auch hier eher an diesen, als an jene. — Auf eben dieses leitet uns auch die ἡμερα της κρισεως, deren hier Erwähnung geschieht. Wer ist der Richter der Menschen, von dem wir als von Gott Geliebte mit παρρησια erscheinen dürfen? Ist's nicht der, dem der Vater die Gewalt und Vollmacht gegeben hat Gericht zu halten, Joh. 5, 27? Die Redensart εχειν παρρησιαν gebraucht Johannes auch 1 Brief 2, 28. wo von der Zukunft eben dieses Richters zum Weltgerichte die Rede ist. — Nach

allem diesem ist es wahrscheinlich, daß auch in der Stelle, die wir itzt vor uns haben, der εκεινος eben der Sohn Gottes sey, vor dessen Richterstuhle wir alle werden erscheinen müssen, 2 Kor. 5, 10. — Aber im 19ten Verse weist dann wieder das Fürwort αυτον, wie es scheint, nicht auf das nähere εκεινος des 17ten, sondern auf das entferntere ὁ θεος des 16ten Verses zurück, weil Vers 19 die Christen zur Gegenliebe gegen den Gott aufgefordert werden, von dessen Liebe gegen uns der 16te Vers uns versichert hatte, und dessen frühere Liebe gegen uns nun eben der 19te Vers zum Beweggrund unserer Gegenliebe macht. — Offenbar ist auch in diesen Stellen eine Abwechslung oder Verwechslung der beyden Subjekte Gott und Christus. — „Gott liebt uns: die Liebe verbindet uns mit Gott „auf's innigste, V. 16. Ist diese liebevolle Verbindung „vollkommen, so dürfen wir uns im Gerichte nicht fürch„ten, weil die Liebe schon in dieser Welt nach dessel„ben Muster uns bildet, V. 17. Die Liebe schließt alle „Furcht aus, V. 18. Ihn lasset uns denn lieben, da „er uns zuerst geliebet hat, V. 19". So schreitet die Belehrung des Apostels fort: es ist, wie wenn nur von einem Subjekte die Rede wäre, wenigstens wie wenn es dem Apostel eins wäre, von welchem der beyden Subjekte er rede.

Im 21ten Verse eben dieses 4ten Kapitels möchte

man versucht werden den Ausdruck εντολην απ' αυτου von einem Gebote Christi zu erklären, weil man denken möchte, wenn das Fürwort αυτου auf Gott gienge, so würde dann in den folgenden Worten nicht ὁ αγαπων τον θεον, sondern wieder mit dem Pronomen ὁ αγαπων αυτον stehen, da hingegen, wenn αυτου auf Christum geht, natürlicher Weise der Gegenstand der Liebe, der hier nicht Christus, sondern Gott seyn soll, selbst ausgedrückt werden mußte. — Doch möchte hier auch der Hebraismus Statt haben, daß anstatt des Fürworts das Hauptwort selbst, auf welches sich jenes beziehen sollte, gesetzt wird. So wäre denn auch hier das Hauptwort θεος wiederholt, anstatt daß ein nicht hebraisirender Schriftsteller das Fürwort αυτον gesetzt hätte.

Auch noch im fünften Kapitel kommen ein Paar Stellen vor, wo man auf die Gedanken gerathen möchte, es seye darin eine solche Verwechslung, wie schon mehremal ist bemerkt worden.

Im zehnten Verse dieses Kapitels kommen die Redensarten πιστευειν εις τον ὑιον του θεου und πιστευειν τω θεω vor. Dem Sprachgebrauche nach sind nun aber die beyden Redensarten πιστευειν εις τινα und πιστευειν τινι gleichbedeutend: beydes, der Dativ und die Präposition εις, drücken das Hebräische ל aus. So steht für das, was

In unserm Verse heißt πιστευειν εις τον υἱον τε θεε, V. 3, 23 mit dem Dativ πιστευειν τω ονοματι τε υἱε τε θεε vergl. auch V. 5, 13. Es hätte also auch in unserm Verse können gesagt werden: ὁ πιστευων τω υἱω τε θεε, oder in dem folgenden Saze: ὁ μη πιστευων εις τον θεον. Es könnte also scheinen, es seye in diesen beeden Sätzen ein eigentlicher Gegensaz, und der Gleiche, der zuerst heisse υἱος τε θεε, heisse nachher θεος. Da wäre also mit den Ausdrücken υἱος τε θεε und θεος, als mit gleichbedeutenden abgewechselt. Hingegen hätte der Sprachgebrauch nichts einzuwenden, und der Gegensaz begünstigte diese Erklärung. — Wenn man jedoch den Zusammenhang betrachtet, so macht Johannes hier doch einen Unterschied zwischen υἱος τε θεε und θεος, und er scheint daher mit Fleiß mit den beyden Redensarten πιστευειν εις τον und πιστευειν τῳ abgewechselt zu haben, ungeachtet sie sonst gleichbedeutend sind. Der Apostel hatte Vers 8 von dem Zeugnisse geredet, das Gott von seinem Sohne abgelegt habe. Nun sagt er V. 10: „Wer (auf dieses Zeugniß Gottes hin) an den Sohn Gottes glaubt, (seine Lehre annimmt, — dies wäre hier die Bedeutung von der Redensart πιστευειν εις —) der hält sich an dieses Zeugniß, der bekräftigt es bey sich selbst: wer Gott hingegen nicht glaubt, (d. h. hier, wer seinem Zeugnisse nicht traut, nicht Glauben beymißt, (die Redensart πιστευειν τῳ) und also die Lehre

Christi auf dieses Zeugniß hin nicht annimmt: — dies muß man aus dem vorigen Satze hinzudenken —) der macht durch Verwerffung dieses Zeugnisses, das Gott von seinem Sohne abgelegt hat, denselben zum Lügner". — So fällt denn diese Stelle aus der Zahl der hieher gehörigen weg.

Etwas mehr dürfte der 14 und 15te Vers hieher zu zählen seyn. In denselben versichert uns der Apostel von der Erhörung unsers Gebets. Dieses Gebet richten wir, wenn wir den 13ten Vers vergleichen, zu dem Sohne Gottes, und eben dieser ist es, der uns unsere Bitten gewährt. Denn die Fürwörter in diesen beeden Versen αυτον und αυτȣ beziehen sich gerade auf τȣ ὑιȣ τȣ θεȣ V. 13. Sonst aber werden wir in der h. Schrift größtentheils aufgefodert unsere Gebete zu Gott zu richten, und von ihm, als dem Geber aller guten Gaben, sollen wir das empfangen, warum wir bitten: vergl. auch K. 3, 22 mit 21. Doch verspricht auch Christus selbst, daß er das gewähren wolle, was seine Jünger bitten würden, Joh. 14, 13. 14. Und Stephanus rufte an seinem Ende, Ap. Gesch. 7, 59, den Herrn Jesum an, wie dieser selbst in seinen letzten Worten seinen himmlischen Vater angerufen hatte. Es ist daher wohl möglich, daß der Apostel hier wirklich die Absicht hatte den Sohn Gottes als den Erhörer unserer Gebete

darzustellen, und zu ihm, als solchem, freudiges Zutrauen in uns zu erwecken, und daß also nach seiner eigenen Absicht die Fürwörter αυτον und αυτȣ nicht etwa auf ein ausgelassenes, und von ihm nur gedachtes θεος, sondern wirklich auf das υἱȣ τȣ θεȣ des 13ten Verses gehen sollen. Wenn aber hier auch keine Verwechslung der Ausdrücke Gott und Sohn Gottes Statt hat, wenn die Idee von Gott und dem Sohne Gottes hier nicht so schnell bey dem Apostel abwechselt, wie wir es schon in mehrern Stellen seines Briefes gefunden haben; so sagt er doch hier von dem Sohne Gottes etwas aus, was sonst mehrentheils von der Gottheit selbst ausgesagt wird, er schreibt ihm etwas zu, nemlich das Hören und Erhören unserer Gebete, was man von niemand anderem, als von einem Gott erwarten kann.

Aus dieser Zusammenstellung der Johanneischen Stellen ergiebt sich, wie es mir vorkommt, deutlich genug, daß eine solche Abwechslung der Ideen Gott und Sohn Gottes oder Christus, wo die eine durch die andere unterbrochen, und gleichsam durchkreuzt wird, ja eine solche Verwechslung dieser Ideen und ihrer Ausdrücke, wo einer für den andern steht, was auf den einen hinweisen sollte, auf den andern hinweist, — wie ich sie im Anfange meiner Abhandlung

angegeben habe, in diesem Johanneischen Briefe wirklich Statt finde. — Es fragt sich nun nur noch, woher diese Verwechslung bey dem Johannes wohl kommen möge? Ich habe zwar nur versprochen die Stellen zu sammeln, wo etwas dergleichen vorkommt, oder vorzukommen scheint; doch sey's mir erlaubt darüber noch einige Gedanken beyzufügen.

Es ist nicht als wenn Johannes keinen Unterschied zwischen Gott und dem Sohne Gottes zu machen wüßte, oder als wenn er als ein Schwärmer diese Ideen so verwirrte, daß er in der Verwirrung die eine für die andere nähme. Wenn wir auch mit den größten Kritikern die Aechtheit der Stelle K. 5, 7 nicht blos in Zweifel ziehen, sondern ihre Unächtheit für ganz ausgemacht halten, und also aus derselben keinen Beweis dafür hernehmen können, daß er zwischen dem Vater und dem Logos unterschieden habe, so sind doch sonst Stellen genug in seinen Briefen zu finden, wo Vater und Sohn von ihm deutlich unterschieden wird. Man sehe 1 Brf. 1, 2. 3. 7. vergl. 5. 2, 1. 22. 23. 24. 3, 23 vergl. 21. 4, 2. 3. 9. 10. 14. 15. 5, 1. 5. 9. 11. 2 Brief 3. 9. Und wenn man schon in andern neutestamentlichen Schriftstellern (*) nicht auf ähnliche Verwechslungen

(*) Eine Ausnahme siehe am Schlusse der Abhandlung.

lungen stößt, so ist doch Johannes nicht mehr Schwärmer als die übrigen: man findet so viel Vernunftmässiges, so viel Licht und Klarheit in seinen Schriften, als in den Schriften irgend eines andern heiligen Schriftstellers. Daß so viel Herzlichkeit aus seinen Schriften athmet, noch mehr als aus den übrigen Schriften der Bibel, das macht ihn doch gewiß nicht zum Schwärmer. Man kann sehr viel Empfindung, und doch zugleich auch sehr viel Vernunft haben. Und das ist allerdings bey'm Johannes der Fall, wie jeder zugeben wird, der — nicht mit schwärmerischem Gefühl: dies hat man bey'm Lesen so wenig nöthig, als es den Verfasser bey'm Schreiben beherrschte; sondern — mit Empfindung und vernünftigem Nachdenken die Johanneischen Schriften liest.

So wenig aber Schwärmerey und Verwirrung der Begriffe Ursache an dieser bemerkten Verwechslung der Ideen Gottes und des Sohnes Gottes ist, eben so wenig ist die Ursache davon, daß er nicht gewußt hätte, wie er seine Konstruktionen zusammensetzen müßte, und daß er daher öfters ein Fürwort gar nicht auf das nächstvorhergehende Hauptwort, auf das es der Konstruktion nach gehen sollte, zu beziehen scheint, oder mit einem Subjekte nicht ein zu demselben gehöriges Prädikat verbindet, sondern ein Prädikat, das ein anderes

Subjekt zu bezeichnen scheint. Zwar ist's natürlich, daß Johannes kein grosser Grammatiker war, und er wird die Regeln der Syntax schwerlich ex professo studirt haben. In den jüngern Jahren beschäfftigte ihn sein Handwerk, und seit seiner Bekanntschaft mit Jesu hatte er Wichtigeres zu thun, Wichtigeres zu lernen und zu lehren, als daß er sich mit grammatikalischen Gegenständen abzugeben Zeit gehabt hätte. Aber soviel hatte er doch durch die Uebung gelernt, wie er die Worte zusammenfügen müßte, um sich verständlich zu machen, und daß er, wenn er diesen Zweck erreichen wollte, nicht ein Wort für das andere gebrauchen müßte, woraus Verwirrung der Begriffe entstehen würde. Daß er so viel Grammatik verstund, daß er so weit ihre Regeln im Schreiben auch ausübte, das sehen wir aus seinen übrigen Schriften ausser seinem ersten Briefe, das sehen wir selbst aus seinem ersten Briefe, aus dem ich meine Bemerkungen gezogen habe, überall, wo er nicht von denen Gegenständen handelt, die uns Anlaß zu diesen Bemerkungen geben. Ein Mann, der sonst immer grammatisch richtig — freylich nach hellenistischer Grammatik — schreibt, würde doch nicht gerade nur dann, wenn er von Gott und dem Sohne Gottes schreibt, alle Grammatik, alle Syntax, alle Verbindung zwischen Subjekt und Prädikat vergessen haben. Seine ganze Schreibart, wo er nicht von diesen Gegenständen han-

delt, ist Beweises genug, daß nicht Unkenntniß einer grammatisch richtigen Wortfügung oder Mangel an Achtsamkeit im Schreiben Schuld an dieser Eigenheit sey, die wir in seinem ersten Briefe antreffen.

Ich stelle mir die Sache so vor. — Man sieht aus dem ganzen Inhalt der Schriften des Johannes, daß er zeigen wollte, daß man nicht zu hoch von dem Sohne Gottes denken könne. Er selbst ist von dieser Idee der Hoheit seines Herrn so voll, die innigste Verbindung zwischen dem Vater und dem Sohne schwebt ihm immer so sehr in seinem Gemüthe vor, er denkt sich den Vater und den Sohn immer und in jeder Hinsicht so ganz als Eins, Joh. 10, 30. daß es ihm ganz natürlich und geläufig ist, von der einen Idee zu der andern schnell überzugehen, daß er überzeugt ist, er fehle nicht, wenn er von beyden Subjekten das Gleiche aussage, wenn er ein Prädikat, das sonst gewöhnlicher dem einen zugeschrieben wird, dem andern zuschreibe. Bey dem Jünger, den Jesus lieb hatte, und der hinwiederum so ganz vorzüglich an ihn anhänglich war, bey dem Jünger, der gleich im Anfange seines Evangeliums nicht Worte genug finden kann, mit der Sprache gleichsam kämpft, um seinen Lesern eine recht grosse Idee von seinem Logos beyzubringen, ist dieses, wie es mich dünkt, begreiflich genug. Auch ist es begreiflich, warum gerade bey dem

Johannes diese Eigenheit zu finden ist, da kein anderer neutestamentlicher Schriftsteller so ganz eigentlich darauf ausgeht die Hoheit des Sohnes Gottes recht in's Licht zu setzen. Alle Stellen, die ich aus dem Briefe des Johannes gesammelt habe, scheinen mir auf diese Art befriedigend erklärt werden zu können. Denken wir uns nur immer die Gemüthsstimmung des Apostels in Absicht auf seinen Herrn, denken wir uns, wie bey der vielfachen Verknüpfung der Ideen von Gott und dem Sohne Gottes in seiner Seele ein solches Hinüberspringen von der einen dieser Ideen zur andern bey ihm so leicht seyn mußte, wie er, der Joh. 1, 1 sagen konnte: der Logos war Gott, Prädikate der Gottheit mit dem Subjekte Sohn Gottes natürlicher Weise gar wohl verbinden konnte, wie er bey der Ideenassoziation, die bey ihm Statt fand, mit Bewußtseyn, oder auch seiner selbst unbewußt, die ihm in gewisser Hinsicht so gleichbedeutenden Ideen Gott und Sohn Gottes ohne Bedenken verwechseln konnte; so werden wir uns ohne Schwierigkeit in diese Erscheinung, die wir in diesem Johanneischen Briefe antreffen, finden können. Eine Eigenheit ist es einmal bey dem Johannes, wie der Augenschein lehrt; und wollen wir diese erklären, wie es des Schriftforschers Sache ist von allen merkwürdigen Erscheinungen, die ihm in den heiligen Urkunden aufstoßen, eine Erklärung wenigstens zu versu-

chen, so giebt uns meines Erachtens diese Hypothese über diese Eigenheit einen Aufschluß, der Genüge leisten dürfte.

So wie ich es übrigens dem Leser überlasse den Werth dieser Erklärung zu bestimmen, so überlasse ich es demselben auch zu beurtheilen, in wie weit sie in dogmatischer Hinsicht wichtig sey. Auf die nähere Bestimmung der Lehre von der Göttlichkeit der höhern Natur Christi scheint sie allerdings Einfluß zu haben. Wenn einmal unsere Vorstellung von der Natur des Sohnes Gottes von der Vorstellung abhangen soll, die sich die Apostel unsers Herrn von derselben machten, — und können wir uns denn irgend eine Vorstellung von derselben machen, wenn wir sie nicht von der Vorstellung, die sich die Apostel unsers Herrn davon machten, herleiten? Denn woher wissen wir irgend etwas von ihm, als aus den Schriften seiner Schüler? wenn unsere Vorstellung von der Natur Christi von der apostolischen Vorstellung abhangen soll, so wird doch insonderheit viel darauf ankommen, was der vertrauteste Schüler Jesu von derselben dachte. Und es dünkt mich, diese Bemerkungen über diese Eigenheit der Johanneischen Schreibart lassen uns in Hinsicht auf die Person Christi tief in die Seele des Apostels hineinsehen, und darin seine Idee von derselben lesen. Das scheint ausgemacht zu seyn, daß wir, wenn wir unsere Idee von Christo

nach der Vorstellung bestimmen wollen, die sich Johannes von ihm machte, finden werden, daß wir eher zu niedrig als zu hoch von ihm denken können. Gott und Sohn Gottes, wie nahe verwandt sind dem Apostel diese Ideen! wie so innig verschlungen sind sie bey ihm! Der Mensch Jesus, in welch genauer Verbindung mit der Gottheit muß er stehen, da Johannes den ganzen Jesus Christus, den Sohn Gottes, der Gottheit so gleich stellt, daß er von jenem, wie von dieser redet! daß er mit diesen Ideen und ihren Bezeichnungen, wie mit gleichgeltenden, abwechselt! Die göttliche Natur und die höhere Natur des Sohns Gottes, wie so übereinstimmend müssen sie selbst seyn, da sie in der Seele des Lieblingsjüngers Jesu so sehr übereinstimmen, so genau zusammenhangen!

Doch ich wollte eigentlich keine dogmatische, sondern vielmehr eine exegetische Abhandlung schreiben. Ich breche also mit diesen dogmatischen Bemerkungen ab, und führe nur noch das an, daß vielleicht durch die über die Eigenheit des Johannes in dieser Abhandlung angestellte Untersuchung eine Stelle seines ersten Briefs, die schon oft als ein dictum probans für die Gottheit Christi aufgestellt, deren Beweiskraft aber auch schon oft bestritten wurde, in Absicht auf diese ihre Gültigkeit zum Beweise für diese Lehre in ein neues Licht gestellt

wird. Ich meine nemlich die Stelle K. 5, 20. Der Streitpunkt bey dieser Stelle ist bekanntlich hauptsächlich der, ob das ȣ̔τος auf das nächste Hauptwort Iησȣ χριςῳ, oder ob auf das vorhergehende αληθινῳ bezogen werden müsse? Im ersten Falle wäre es ein Beweis für die Gottheit Christi, im andern hingegen nicht. Sollte dieser Streit nicht dadurch entschieden werden können, daß man annähme, auch hier wie öfters in diesem Briefe, schmelze sich die Idee von Gott und dem Sohne Gottes bey dem Apostel so in einander, daß er, indem er den einen nennt, schon den andern dabey denke? Das ȣ̔τος gienge dann, wie das αυτος K. 2, 25. weder auf αληθινῳ noch auf υἱῳ αυτȣ Iησȣ χριςῳ allein so ganz bestimmt, sondern es faßte in der Idee des Apostels beyde Subjekte in sich; es wäre ihm einerley, ob man es auf das eine oder das andere bezöge. Der Ideengang des Apostels vom 18ten Verse an wäre dieser: „Wenn es schon Sünden giebt, die nicht unausweichliches Elend nach sich ziehen, (ἁμαρτια ȣ προς θανατον) V. 17. so hütet sich doch ein Kind Gottes vor allen, V. 18. Wir Christen sind im Gegensatz gegen die Ungläubigen (κοσμος) solche mit dem Bösen sich nicht befleckende Kinder Gottes, V. 19. Wir Christen sind es auch, die sich dadurch vor den Ungläubigen auszeichnen, daß der in die Welt gekommene Sohn Gottes uns mit dem wahren Gott bekannt gemacht hat: wir stehen in Ver-

bindung mit dem wahren Gott, indem wir mit seinem Sohne Jesu Christo in Verbindung stehen: (vergl. K. 2, 24 εν τῳ ὑιῳ και εν τῳ πατρι μενειτε) so stehen wir in Gemeinschaft mit dem, den wir allein für den wahren Gott und den Urheber unserer ewigen Glückseligkeit ansehen müssen, V. 20. Sonst aber, meine Lieben, lasset euch keinen andern mehr als euern Gott angeben: alle übrige sind Götzen, die man dafür ausgeben wollte, V. 21. Ist sich eben so sehr zu verwundern, wenn ein Apostel, der in mehrern Stellen seines Briefs gezeigt hat, wie sehr die Ideen Gott und Sohn Gottes in seiner Seele in einander verwebt seyen, auch in dieser Stelle sie in einander verwebt? wenn er sich so ausdrückt, daß es unbestimmt bleibt, welches Subjekt er den wahren Gott und den Urheber der Seligkeit nenne? Der Sohn Gottes oder der Logos ist ihm θεος Joh. 1, 1 und ζωη V. 4. 11, 25. Joh. 1, 2. Wie hätte er also bey seinen Ausdrücken an diesen nicht eben so gut, als an die Gottheit selbst denken können? Und da die Wortfügung selbst etwas verwickelt und unbestimmt ist, so führt auch dieses darauf, eine gewisse Unbestimmtheit in der Seele des Apostels anzunehmen, nemlich nur in so weit, daß er sich bey dem ὁυτος εστιν ὁ αληθινος θεος, και ἡ ζωη αιωνιος nicht bestimmt blos den dachte, den wir in der Dreyeinigkeitslehre den Vater, auch nicht bestimmt blos den, den wir den

Sohn nennen. Er wollte noch am Schlusse seines Briefs den Christen ihre Vorzüge fühlbar machen, die sie vor dem κοσμω (vergl. V. 19) voraus hätten, indem sie in vertraute Bekanntschaft mit der wahren Gottheit gekommen seyen, wie sie sich in Jesu Christo geoffenbaret habe. Dieses anzudeuten drückte er sich bestimmt genug aus, aber nicht eben so bestimmt in Rücksicht auf die beyden sogenannten Personen oder Subjekte der Gottheit, deren Gleichheit oder Unterschied er hier nicht ex professo lehren wollte. — Ist diese Ansicht dieses apostolischen Ausspruchs richtig, so würde dann das dictum probans, von dem wir hier reden, in dogmatischer Hinsicht in die gleiche Klasse mit den übrigen Stellen dieses Briefes gehören, worin die Idee Gottes und des Sohns Gottes in einander geflossen ist, oder eine mit der andern verwechselt zu seyn scheint.

Als Anhang füge ich noch den Stellen aus dem Johannes eine Stelle aus dem Lukas bey, wo etwas Aehnliches, wie bey dem Johannes, vorzukommen scheint: sie steht in seinem Evangelium K. 1, 17. Hier wird die Bestimmung Johannes des Täufers, dessen Geburt von dem Engel angekündigt wird, durch die Worte ausgedrückt: Και αυτος προελευσεται ενωπιον αυτου εν πνευματι και δυναμει Ηλιου, etc. Fragt man nun, auf wen sich das αυτου in diesem Verse beziehe? so würde man,

wenn man nicht in das Buch hineinsähe, sogleich dem Sinne nach antworten : Auf Christum, auf den Messias. So könnte man's auch ohne Schwierigkeit nehmen, wenn man mit unserer Stelle nur den V. 76 unsers Kapitels vergliече: denn daselbst heißt es: προπορευσῃ προ προσωπȣ Κυριȣ; und Κυριος ist ja in dem neuen Testamente die gewöhnliche Benennung des Messias. Sieht man aber den 16ten Vers an, so findet man dort nicht blos den Ausdruck κυριον, auf den das αυτȣ des 17ten Verses geht, sondern es steht dabey τον θεον αυτων. Man könnte nun hier sogleich annehmen, der Messias werde hier θεος genannt: denn der Messias war es doch eigentlich, vor dem Johannes der Täufer vorangieng. Und damit liesse sich auch das Ende des 17ten Verses sehr gut vereinigen; denn daselbst wird der Endzweck des Geschäfftes, das dem Vorläufer des Messias aufgetragen war, darein gesetzt, daß dem Herrn ein Volk bereitet werde. Was anders war die Bemühung des Täufers, als dem Messias vorzuarbeiten, das Volk auf denselben aufmerksam zu machen, und es durch Erweckung und Schärfung des moralischen Gefühls und durch die dadurch hervorgebrachte Ueberzeugung von der Nothwendigkeit eines Erlösers in eine seiner Aufnahme günstige Stimmung zu versetzen? Des Johannes Geschäfft bezog sich also eigentlich und zu allernächst auf das Geschäfft des Messias. — Weil aber

die Sendung des Messias in die Welt eine göttliche Veranstaltung war, und eine bessere Verehrung Gottes unter dem Israelitischen Volke und unter dem Menschengeschlechte überhaupt dadurch sollte bewirkt werden, so bezog sich das Geschäfft des Täufers selbst auch mittelbar auf Gott. Darauf könnte denn doch das: πολλȣς των ὑιων Ισραηλ επιςρεψει επι Κυριον τον θεον αυτων V. 16 zielen: das επιςρεφειν wäre das hebräische hoschib (vergl. die LXX bey Malach. 2, 6. Jes. 46, 8.) und επιςρεφεν hiesse: er wird sie bekehren zu Gott, er wird ihnen wieder einen bessern Sinn zu dem Herrn, ihrem Gott einflössen, er wird sie wieder zu würdigern Verehrern Gottes machen. Diese Redensart scheint wirklich mehr auf Gott, von dem sie gewichen waren, dessen wahre Verehrung sie verlassen hatten, als auf den Messias, den sie noch nicht gekannt hatten, von dem sie also noch nicht ungläubig und treulos sich hatten können abwenden, hinzuweisen. Der 16te Vers gienge auf die Art näher auf Gott, der 17te näher auf den Messias: und so hätten wir hier eine ähnliche Abwechslung mit diesen Subjekten, wie wir bey dem Johannes angetroffen haben. Wenn man auch das αυτȣ V. 17 mit Matth. 11, 10 und Malach. 3, vergleicht, so scheint es, man könne es auf Gott und auf den Messias gleich gut beziehen. In der Stelle des Malachias, wo Gott die Sendung Johannes des Täufers

ankündiget, sagt er: Ich sende meinen Boten lephanai vor mir, — also vor Gott — her. Jesus aber, wo er von dem Geschäffte seines Vorläufers redet, und diese Worte aus dem Malachias anführt, sagt προ προσωπȣ σȣ, vor dir, gleich als wenn Gott den Messias anredete, daß er vor ihm einen Boten vorausschicken wolle. Im Grunde kommt es auch auf das Gleiche hinaus, wenn man sagt: Der Vorläufer gieng vor Gott, oder: Er gieng vor dem Messias her. Indem Gott diesen sandte, so kam er gleichsam selbst um sein Volk zu besuchen, und für dasselbe Gutes zu wirken. Johannes der Täufer gieng also vor Gott und vor dem Messias her. Die Ankunft des Letztern in die Welt war ein Werk Gottes: Beeder Zweck war Einer; der Vater und der Sohn waren auch in Absicht auf diese heilbringende Veranstaltung Eins.

Ueber den Zweck und Sinn der Versuchungsgeschichte Christi.

Wenn vielleicht schon mancher Volksaufklärer, der sich's zum Geschäfft machte, den Glauben an Teufelserscheinungen und Versuchungen zu bekämpfen, nichts so sehr gewünscht hat, als daß die Versuchungsgeschichte Christi nie in unsern Evangelien gestanden hätte, so

erscheint sie dagegen, aus dem Licht ihrer temporellen und lokalen Absicht betrachtet, als eine sehr merkwürdige Erzählung, als eine Erzählung, die den Geist der Lehre, des Plans und des ganzen Verhaltens Jesu, als eines göttlichen Gesandten, auf's stärkste und lebendigste ausdrückt. Daß diese Erzählung als Erzählung ihrer ersten Absicht nach eine nicht unwichtige moralische Tendenz habe, wird bey allen den verschiedenen Erklärungen vorausgesetzt, die sich auf die Annahme gründen, sie seye wirklich aus dem Mund Christi selbst geflossen, und nicht erst aus alttestamentlichen Stellen und jüdischen Sagen im Geist des damaligen Wunder- und Dämonenglaubens zusammengesetzt, und von Matthäus und Lukas als eine mündliche oder in apokryphischen Evangelien bereits aufgezeichnete Sage, (sie möge von ihnen selbst für wahr gehalten worden seyn oder nicht) in ihre Evangelien aufgenommen worden (*). Man mag nemlich diese Geschichte entweder für eine wirkliche Versuchung des Teufels, (mit den orthodoxen Interpreten) oder für den Versuch eines menschlichen Verführers (mit Bahrdt, Rosenmüller und andern) oder für ein inneres Faktum

(*) Vergl. Karl Christian Ludwig Schmidts exegetische Beyträge zu den Schriften des neuen Bundes 1ter Thl. S. 348 wo diese Hypothese ausgeführt wird.

der Seele Jesu (mit Thaddäus u. a.) oder für eine Vision Christi (mit Fermer, Eichhorn, Paulus u. a.) (*) ansehen, so muß Jesus diese Begebenheit seinen Vertrauten erzählt haben, um sie durch sein Beyspiel gegen die Versuchungen einer thörichten und eiteln Wundersucht auf der einen, und gegen die so mächtigen Reize der Herrschsucht auf der andern Seite zu waffnen, und etwa namentlich durch sein Beyspiel ihrem Herzen die Wahrheit nahe zu legen: daß der Gedanke an Gott, und die Erinnerung an Gottes Worte das sicherste Mittel sey, auch die schwersten Versuchungen zu besiegen (**).

Aber am stärksten wird die moralische Tendenz dieser Erzählung durch diejenige Meynung gehoben, welche die ganze Erzählung oder wenigstens einen Theil derselben

---

(*) Alle verschiedene Erklärungsarten dieser Geschichte sind in den eben angeführten exegetischen Beyträgen (1 Theil, 5ter und 6ter Versuch) weitläufig dargestellt und beurtheilt.

(**) Diese Ansicht der Versuchungsgeschichte gibt der ungenannte Verf. der Abhandlung: Ueber die Geschichte der Taufe und Versuchung unsers Herrn in Henkes neuem Magazin für Religions-Philosophie, Exegese ꝛc. IVter Band, 2tes Stück. S. 339.

für eine belehrende Dichtung nimmt. (S. J. E. E. Schmidts Bibliothek für Kritik und Exegese des neuen Testaments, 1ter Band S. 58 ff. 2ter Band S. 217 ff.) Mit dem Urheber dieser letztern Meinung stimme ich nun zwar in Absicht auf das, was er vom Sinn und Zweck dieser Erzählung sagt, im Wesentlichen überein; nur finde ich in der Geschichte selbst eben so wenig zureichende Gründe, sie für eine Dichtung als für eine Vision zu nehmen. Zwar kann ich den Einwürfen gegen diese Hypothese (vergl. die angef. exegetische Beyträge 6tes Stück) welche darauf hinauslaufen, daß eine solche Dichtung oder Parabel in dem Munde Jesu für zweckwidrig, bedenklich und der Ehre Gottes nachtheilig, daß sie sogar für eine Bestätigung einer abergläubischen Volksmeinung angesehen werden müsse, kein grosses Gewicht beylegen: aber es giebt noch andere (zum Theil in der genannten Schrift selbst angeführte) Gründe, welche die Voraussetzung, daß dieser Erzählung wirklich etwas faktisches zum Grunde liege, wahrscheinlicher machen. Einmal steht sie im Zusammenhang, mit den vorhergehenden und nachfolgenden Begebenheiten Jesu als Geschichte da: nirgends findet sich ein Wink, der auf eine blos parabolische Belehrung hinweise. Und wenn Herr (J. E. E.) Schmidt (Bibliothek für Kritik und Exegese 2ter Band, S. 219) auf diesen Einwurf antwortet:

„Matthäus ist gar nicht als Referent dieser Geschichte zu betrachten, sie findet sich blos im griechischen Evangelium des Matthäus und im Evangelium des Lukas nach der katholischen Recension: In dem Evangelium des Markus findet sich dagegen blos die Nachricht, daß Jesus sey versucht worden. Es ist daher höchst wahrscheinlich, daß in dem hebräischen Urevangelium, welches von diesen drey Evangelisten zum Grunde gelegt ist, blos jene Nachricht, die sich noch bey Markus findet, nicht eben jene ausführliche Schilderung — vorgekommen sey", so stützt sich diese Antwort auf eine Hypothese, zu deren Annahme man wenigstens keine Ursache hat, wenn in dem Faktum, das man der Versuchungsgeschichte zum Grund liegt, nichts Widersinniges und Unwahrscheinliches liegt. Wenigstens kann diese Hypothese durch die Abweichungen des Lukas vom Matthäus, auf welche sich Herr Schmidt (a. a. O.) beruft, nicht begünstiget werden, da sie in der That als unbedeutend erscheinen, und die Hauptdivergenz, welche in einer umgekehrten Stellung der zweyten und dritten Scenen dieser Geschichte besteht, sich aus einem geringfügigen Umstand, etwa aus dem Locale der Gegenden, in welche diese Scenen versetzt werden, erklären liesse. Ueberdieß läßt sich diese Hypothese mit der Voraussetzung, daß bey der Erzählung wenigstens zum Theil eine Parabel, die aus dem Munde Jesu wirklich

geflossen

geflossen sey, zum Grunde liege, nicht gut vereinigen. Denn entweder gab Jesus selbst eben so, wie bey seinen übrigen Parabeln, zu verstehen, daß diese Erzählung für eine Parabel zu nehmen sey; oder er that es nicht: er hörte etwa (S. 237 a. a. O.) daß seine Jünger glaubten, er seye während seines Aufenthalts in der Wüste vom Teufel versucht worden, und benutzte dies zu jener belehrenden Dichtung, ohne sich darum zu bekümmern, ob seine Jünger sie für ein Faktum nehmen oder nicht. Im ersten Fall müßte es doch befremdend auffallen, daß gerade bey dieser einzigen Parabel der Name einer Parabel verloren gegangen, daß sie sich in eine Geschichte verwandelt haben sollte. Im zweyten Fall aber wurde vorausgesetzt, Christus habe den Sinn dieser Erzählung absichtlich unbestimmt gelassen, er habe den Jüngern die Meinung, daß er vom Teufel in der Wüste versucht worden sey, nicht entreissen wollen, und sich lieber darauf beschränkt, diesem Glauben eine praktische Tendenz zu geben, ohne ihn umzustoßen. Aber was konnte ihm doch daran gelegen seyn, gerade diese Sage von einer Teufelsversuchung in der Wüste zu bestätigen? Hieng denn diese Sage mit der Vorstellung der Oberherrschaft des Messias über die bösen Geister nothwendig zusammen? Ist es denn erweislich, daß eine Versuchung durch den Teufel in der Wüste zu den wesentlichen Charakteren des Messias gehörte? Fehlte es

denn an andern Handlungen Jesu, die von seinen Zeitgenossen für Beweise seiner Uebermacht über die bösen Geister angesehen werden mußten? Und durfte sich Jesus eine solche Bequemung nach einem Vorurtheil seiner Jünger erlauben, bey der es den Schein haben mußte, er wolle ihnen eine Begebenheit in der Wüste, von der sie nur allgemeine Kenntniß hatten, umständlicher erzählen? Hatte aber Jesus nicht die Absicht, eine Parabel so zu erzählen, daß seine Jünger die Erzählung wohl auch für die Erzählung eines Faktums halten konnten, wollte er wirklich, daß sie von seinen Jüngern als blosse Dichtung aufgenommen werde, wie kommt es, daß er gerade in diesem einzigen Fall gewisse Belehrungen in eine erdichtete Begebenheit, welche sich mit ihm selbst zugetragen, einkleidete, daß er gegen die Gewohnheit aller übrigen Parabeln gerade bey dieser einzigen seine eigene Person einmischte? Hätte er nicht eben diese Belehrungen in einer andern Dichtung, in welcher seine Person keine Rolle gespielt hätte, vortragen können? Oder, wenn es dabey um die Wirksamkeit seines eigenen Beyspiels zu thun war, brauchte er sein Beyspiel durch eine Erdichtung wirksam zu machen? Gab es nicht in seinem wirklichen Leben wohl mehr als einen Zeitpunkt, in welchem das Innerste seiner Seele vor solchen Gedanken zurückbebte, welche in der Versuchungsgeschichte als Worte des Teufels angeführt werden? Giengen ihm die

Aussprüche des Alten Testaments, die er den Auffoderungen dieses bösen Geistes entgegensetzt, wohl sonst nie in seinem wirklichen Leben bey?

Aus diesen Gründen nehme ich die Versuchungsgeschichte Jesu für keine Dichtung, sondern für ein inneres Faktum, für eine Begebenheit, die in der Seele Jesu selbst vorgieng. Zwar scheint es, als ob alle Schwierigkeiten der Erklärung am leichtesten weggeräumt werden könnten, wenn man diese Begebenheit als eine Vision betrachtet, und nicht blos die Versuchung selbst, sondern auch das vierzigtägige Fasten und das Dienen der Engel mit zur Vision rechnet. Mit diesem leztern gar nicht unbedeutenden Zusaz hat der neueste Erklärer derselben, Paulus, (in dem philologisch-kritischen und historischen Commentar über das neue Testament) diese Hypothese vorgetragen, und die ganze Versuchungsgeschichte als eine Vision mit vielem Scharfsinne entwikkelt. Allein, wenn die Schwierigkeiten, die sich in dieser Erzählung finden, auch unter der Voraussezung eines im wachenden Zustand in der Seele Jesu vorgegangenen Faktums sich auf eine ungezwungene Art wegräumen lassen, so hat die leztere Meinung auf jeden Fall dies für sich, daß weder Lukas noch Matthäus auf eine Vision hinweisen. Paulus und Bolten berufen sich zwar zum Behuf ihrer Vorstellungsart auf die Ausdrücke:

ἀνηχϑη ὑπο τȣ πνευματος (Matth. 4, 1.) πνευματος ἁγιȣ πληρης (Lukas 4, 1.) und ihre Aehnlichkeit mit Ausdrücken in der Apokalypse (1, 10. 17, 3. 4, 2. 21, 10), welche allerdings wahrscheinlich auf Visionen hindeuten; allein schon Schmidt (in den exegetischen Beyträgen 1. Theil, S. 345 ff.) hat theils auf den synonymen Ausdruck (Luk. 4, 14.) ἐν τῃ δυναμει τȣ πνευματος, welcher von der Rückkehr Jesu aus dieser Wüste nach Galiläa gebraucht wird, und mithin hier unmöglich eine blosse Vision bezeichnen kann, theils auf den sonstigen Sprachgebrauch des Lukas, der sich anderswo bey der Beschreibung von Visionen der Worte ἐκστασις, ὁραμα (Ap. Gesch. 11, 5. 10, 10. 3.) bedient, berufen. Da über dies unmittelbar vorher (Matth. 3, 16. Luk. 3, 22.) erzählt wird, der heilige Geist habe sich bey der Taufe in einem sichtbaren Symbol auf Jesum herabgelassen, an was läßt sich wohl natürlicher denken, als daran, daß diese höhere göttliche Kraft, die sich bey der Taufe ihm bleibend mittheilte (Joh. 1, 32.), ihn auch in die Wüste, an den Ort des einsamen und ernsten Nachdenkens über seine künftige Bestimmung begleitet habe? — Aber, was soll denn das **innere Faktum**, die im wachenden Zustand in der Seele Jesu vorgegangene Begebenheit seyn, welche bey der Versuchungsgeschichte zum Grunde liegt? Sollen es böse Gedanken, unreine Be-

gierden seyn, die sich in der Seele Jesu regten, und mit denen er einen so harten Kampf zu bestehen hatte, daß er seiner ganzen Geisteskraft aufbieten mußte, um sie zu unterdrücken? Wie liesse sich dies mit der Reinheit des Herzens Jesu vereinigen? Noch mehr, wie liesse es sich begreifen, daß in seinem dreyssigsten Jahre, mithin in einem Zeitpunkt, welchem ohne Zweifel ein oft wiederholtes Nachdenken über die wahre Bestimmung des Messias, oft angestellte Betrachtungen über den Geist und Sinn der alttestamentlichen Orakel vorhergegangen waren, in einem Zeitpunkt, in welchem sein Geist schon durch feste Grundsätze, sein Herz durch tiefe und daurende Gefühle gebildet seyn mußte, erst jetzt noch unedle Leidenschaften einen so hohen Grad der Stärke bey ihm erreicht haben sollten, daß der Sieg nur durch die größte Anstrengung von ihm errungen werden konnte? Man hat gar nicht nöthig, die Reinheit der Seele Jesu durch eine solche Erklärung auf das Spiel zu setzen, und jenes innere Faktum, das der Versuchungsgeschichte zum Grunde liegt, auf einen starken Kampf seines Verstandes und Willens mit den unedlern Aufwallungen von Eitelkeit und Herrschsucht zu deuten, oder sich ihn in einer vorübergehenden, durch langes Fasten veranlaßten, Geistesschwäche zu denken, die ihm einen Kampf, welchen er zu einer andern Zeit leichter und glücklicher bestanden hätte, erschwert haben möchte. Die Erzählung

selbst spricht vielmehr für das Gegentheil. Jede Vorspieglung des bösen Geistes wird sogleich durch eine entscheidende, und die letzte sogar mit einer zurückstossenden (ὕπαγε σατανᾶ V. 10) Antwort abgewiesen. Oder soll vielleicht die heftige Aufwallung jener unedleren Neigungen, soll die andringende Macht jener unwürdigen Gedanken eben dadurch ausgedrückt seyn, daß sie in Worte des Teufels eingekleidet werden? Soll gerade die Erscheinung des Oberhaupts der bösen Geister auf die Stärke der inneren Versuchung hindeuten? Die verneinende Antwort auf diese Frage bietet sich mir durch folgende Ansicht der Versuchungsgeschichte dar:

Die feyerliche Scene bey der Taufe war für Jesum eine entscheidende Auffoderung, das grosse Werk zu beginnen, welches der Zweck seines irdischen Daseyns war. Ausgerüstet mit höherer Kraft und voll von dem erhabensten Gefühl seiner wichtigen Bestimmung eilte er nun, nach der Sitte alter Weisen und Propheten, in eine einsame Gegend um sein ganzes Nachdenken in ungestörter Ruhe zu sammeln, und einen festen Plan für die Ausführung seiner grossen Unternehmung zu entwerfen. Mehrere Tage (*) wurden dazu erfodert, um

(*) Nach einem bekannten Sprachgebrauch kann die bestimmte

einen so weitaussehenden Plan, wie der seinige war, in reife Ueberlegung zu ziehen. Schon die Einsamkeit machte es ihm vielleicht nothwendig, sich diejenigen Nahrungsmittel, an die er sonst gewohnt war (ἄρτος) zu versagen — er eilte etwa, ohne an einen Vorrath von Lebensmitteln zu denken, von der Taufe hinweg in die Einöde, um die dringendsten Bedürfnisse seines Geistes und Herzens zu befriedigen; er vergaß der leiblichen Bedürfnisse, so wie er (Joh. 4, 30 bis 34.) bey der Unterredung mit der Samaritanerin ihrer gerne vergessen hatte. Oder er wollte nach einer erprobten Sitte des Orients sich durch Fasten zu ernsten Betrachtungen fähig machen. Er führte also mehrere Tage eine ähnliche Lebensart, wie sie Johannes der Täufer Jahre lang geführt hatte (*). Allerdings mußte dieser Umstand seine Schüler und alle die, welche Nachricht davon bekamen, an den Vorgang von zwey grossen Männern unter der jüdischen Nation, Moses u. Elias (2. B. Mos. 34, 28.

Zahl von 40 Tagen eine unbestimmte Anzahl von mehreren Tagen bezeichnen. Woher also die Befugniß, darauf zu beharren, daß Jesus vierzig Tage durchfastet habe? (Schmidts Bibl. 2ter Band. S. 326. f.)

(*) So wie Lukas (4, 2.) von Christo den Ausdruck braucht: ὀυκ ἔφαγεν ὀυδεν, so heißt es von Johannes dem Täufer: (Matth. 11, 18.) ἦλθε μητε ἐσθιων, μητε πινων.

1 Kön. 19, 8.) erinnern: allerdings konnte er auch etwas zur Verstärkung ihres Glaubens an die Würde der Person Jesu beytragen: aber wodurch läßt sich die Vorausßetzung, daß aus der Geschichte jener zwey Vorgänger Jesu diese Erzählung erst gemacht worden sey, (Vergl. K. C. L. Schmidts exegetische Beyträge a. a. O. S. 355) wahrscheinlich machen? Nach Verfluß mehrerer Tage fühlte Jesus, der an diese Johanneische Lebensart nicht gewöhnt war, und sich absichtlich nicht daran gewöhnen wollte, (Matth. 11, 18.) ein Verlangen nach kräftigern und stärkendern Nahrungsmitteln, als die Wurzeln und Kräuter, welche ihm jene Einöde darbot, gewesen seyn mögen. In diesem Augenblick wurde ihm das durch ein vor Augen liegendes Beyspiel vergegenwärtiget, was ohne Zweifel vorher schon einen Theil seiner Betrachtungen über die Art und Weise, seine künftige Bestimmung zu erfüllen, ausgemacht hatte, nemlich, was es heiße: unnöthige und überflüssige Wunder von Gott begehren, was es heiße, ein falsches und ungegründetes Vertrauen auf den Beystand des Allmächtigen setzen. „Wenn du jetzt (dachte er bey sich selbst) von Gott die Macht, diese Steine zu Brod zu verwandeln, erwarten und erflehen wolltest, so hieße dies gegen den Grundsatz handeln, welchen du dir zur Maxime deiner künftigen Handlungsweise gemacht hast: niemals ohne dringendes Bedürfniß eine auß-

serordentliche Hülfe Gottes anzusprechen und zu erwarten, und im gegenwärtigen Fall träfe namentlich jener Ausspruch ein: Nicht Brod allein, sondern alles, was Gott (zur Nahrung des Menschen) hervorbringt, kann das Leben der Menschen erhalten. Du mußt also auch jetzt mit den schlechtern Lebensmitteln zufrieden seyn, die, wenn sie gleich nicht so kraftvoll sind, als das Brod, dich wenigstens vor Hungersnoth schützen" (*). An diesen Gedanken schlossen sich dann ganz natürlich ein Paar andere genau damit verwandte Vorstellungen an, mit welchen er sich ohne Zweifel während seiner Vorbereitung auf die grosse Rolle, die er nun allernächstens unter seiner Nation spielen sollte, vielfach beschäfftiget hatte. Festes und unerschütterliches Vertrauen auf den Beystand des Allmächtigen war ohne Zweifel überhaupt eines der herrschenden Gefühle, das er, während der wichtigen Vorbereitungsepoche in der Wüste, seiner Seele für sein künftiges Leben

(*) Es möchte seyn, daß Jesus gerade damals, als er dieses Bedürfniß nach Brod fühlte, sich in einem Theil der Wüste befand, wo sich ihm auch keine Wurzel anbot. [vergl. Henkes Magazin a. a. O. S. 350] Er dachte daran, er werde doch in dieser Gegend etwas finden, womit er seinen Hunger stillen könnte, ohne des Brods nothwendig zu bedürfen.

tief einprägte: ein falsches, mit der göttlichen Weisheit und Heiligkeit im Widerspruch stehendes Vertrauen auf die Gottheit war im Gegentheil die Vorstellung, die er aus seinem Herzen gänzlich verbannte. Nie unaufgefodert, nie ohne Beabsichtigung höherer moralischer Zwecke, nie ohne einen höheren Wink seine Wunderkraft zu versuchen, war daher die Maxime, die er sich für sein künftiges Leben machte.

Je länger er über den möglichen Mißbrauch der Kraft, ausserordentliche Thaten zu verrichten, je länger er namentlich über die abentheuerlichen Vorstellungen, welche sich seine Zeitgenossen von der wunderthätigen und schleunigen Errettung der jüdischen Nation durch den Messias machten, nachgedacht hatte, desto unwürdiger, ja desto verabscheuungswürdiger erschien ihm die Idee des Messias, der Anfangs als Gaukler unter seinem Volk auftreten, Anfangs seine Neugierde reizen, dann durch eine ungeheure Wunderkraft ihren wollüstigen und herrschsüchtigen Neigungen fröhnen, sie durch eine plötzliche Niederlage ihrer Feinde zu einem unabhängigen Volk machen, und in den Genuß aller ersinnlichen Wollust versetzen wollte. Durch diese Mittel-Idee eines falschen und unmoralischen Vertrauens auf die wunderthätige Hülfe der Gottheit wurde durch die erste Vorstellung, die im Gefühl des Hungers in der Seele Jesu wieder erweckt

worden war, auch die zweyte und dritte erneuert: jedesmal gieng ihm auch ein Ausspruch aus den heiligen Schriften des alten Testaments bey: es waren Aussprüche, welche sich alle in dem Grundsatz vereinigten: „Ohne Noth und noch viel mehr bey solchen Unternehmungen, welche auf die Befriedigung unmoralischer Neigungen und Leidenschaften abzwecken, (bey dem, was nicht im Dienste Gottes unternommen wird, λατρευειν ϑεῳ v. 10.) darf man nicht auf den göttlichen Beystand rechnen". Jetzt, da sich ihm die Vorstellung von der Unwürdigkeit und Verwerflichkeit jener messianischen Hoffnungen und Erwartungen, welche auf die wunderthätige Hülfe der Gottheit gebaut waren, zum leztenmal während seines Aufenthalts in der Wüste aufdrang, war der widrige Eindruck, den sie bey ihm erregten, auf einen hohen Grad gestiegen, ja er stieg auf den höchsten Grad, und drang ihm ein: ὑπαγε σατανα ab, wenn er sich zulezt noch den Messias als den König einer verdorbenen Nation, die alle Reiche der Welt beherrschte, dachte. Aber nun war auch die wichtige Epoche seiner Vorbereitung, nun war die Epoche vollendet, aus welcher alles Grosse, Edle und Erhabene hervorgieng, welches die Geschichte seines öffentlichen Lebens aufzuweisen hat. Nun konnte er als der Mann von unveränderlicher Festigkeit seiner Grundsätze und Gesinnungen, von unerschütterlichem Vertrauen auf den

Beystand der Gottheit zur glücklichen Ausführung seines weitumfassenden Plans auftreten. Nun war er des eigenthümlichsten allmächtigen Schutzes der Vorsehung so gewiß, als ob er ein ganzes Heer von Himmelsbewohnern zu seinem Dienste herbeyeilen sähe (οἱ ἄγγελοι διηκονουν αὐτῷ) (*). Nun begann er voll des stärksten Gefühls von Kraft, Muth und Zuversicht das grosse Werk, zu dessen Ausführung er bestimmt war.

Nach dieser Darstellung erscheint das innere Faktum in der Seele Jesu, welches der Versuchungsgeschichte zum Grund liegt, als ein Faktum, das weder in sich selbst einen Widerspruch hat, noch der Reinheit der Gesin-

(*) Diese Erklärung der angeführten Worte, welche Eichhorn (Bibliothek 3ter Bd. S. 288), Herder (vom Erlöser der Menschen nach den drey Evangelien S. 76) und andere annehmen, hat wenigstens nichts gegen sich, und erhält sogar durch folgende Parallelstellen: Joh. 1, 52. Luk. 22, 43. Matth. 26, 53.), einige Wahrscheinlichkeit. Doch läßt sich die andere Erklärung: die Engel bedienten ihn mit Speise (διηκονουν, vergl. Matth. 8, 15. Luk. 10, 40) nicht durch überwiegende Gründe wiederlegen. Daß διακονειν die Bedeutung habe, die bey der ersten Erklärung angenommen wurde, erhellt z. E. aus Matth. 20, 28.

sinnung Jesu Abbruch thut. Und gerade dieses Faktum war ganz dazu geeignet, den Schülern Jesu bekannt gemacht zu werden. In demselben war ein wesentlicher Theil der ganzen Summe von Vorstellungen, die das Resultat seines Nachdenkens in der Einsamkeit ausmachte, concentrirt: gerade am Ende seiner Vorbereitungszeit hatte aus begreiflichen Gründen die Vorstellung von den Messianischen Erwartungen und Hoffnungen seiner Zeitgenossen, bey welchen die Sinnlichkeit alle Grenzen des nüchternen Verstandes und der gesunden Vernunft überschritt, den tiefsten Eindruck des Abscheus in ihm zurückgelassen. Seine Erzählung war demnach nichts anders, als ein getreues Bild der letzten Scene seiner stillen und einsamen Vorbereitung auf seinen nächstbevorstehenden Auftritt. Um so eher fühlte er sich aufgefodert, ihnen diese letzte Scene des grossen Schauspiels, welches in seiner Seele vorgegangen war, zu eröffnen, je mehr ihm daran gelegen seyn mußte, aus seinen Schülern Menschen nach seinem Geist und Sinn zu bilden, und je dringender die Nothwendigkeit war, alles anzuwenden, was zu dem Zweck führen konnte, die Denkart solcher Leute umzuändern, welche alle jene thörichten und unwürdigen Vorstellungen ihres Zeitalters von der Bestimmung des Messias schon mit der Muttermilch eingesogen hatten. Auch für seine Schüler war das Vertrauen auf die wunderthätige

Hülfe Gottes bey ihrer künftigen Bestimmung unentbehrlich (Matth. 17, 20.); auch sie sollten ausserordentliche Thaten verrichten: aber wehe ihnen, wenn sie es versuchten, diese Kraft zu unnützen, oder eigennützigen und eitlen Zwecken anzuwenden! Sie sollten noch grössere Dinge ausrichten, als Jesus selbst (Joh. 14, 12.); sie sollten auf die Erfüllung aller ihrer Bitten rechnen dürfen, aber es mußten solche Bitten seyn, deren Erfüllung zur wahren Ehre Gottes und Jesu gereichte. (Joh. 14, 13. 16, 23. 26.) Sie sollten endlich allen Ansprüchen auf äussern Glanz, auf Herrschaft und Ehre entsagen, sie sollten nach dem Beyspiel ihres Lehrers ihre wahre Würde darin suchen, andern zu dienen (Matth. 20, 25 ff.); sie sollten die Träume von einem irdischen Messiasreich gänzlich aus ihrem Herzen verbannen. — Hatte nun Jesus bey der Bildung seiner vertrautern Freunde vorzüglich darauf Rücksicht zu nehmen, sie vor eitler Wundersucht, vor Ehrgeitz und Herrschsucht mit allem Nachdruck zu warnen, wie konnte er diese Absicht besser erreichen, als wenn er ihnen jene Fehler, durch welche sie so leicht hätten in Versuchung kommen können, an der guten Sache Jesu wahre Verräther zu werden, in einem recht verabscheuungswürdigen Licht darstellte? Und gerade dazu war die Idee des Teufels, die Idee von einem Wesen, in welchem sich alles Häßliche und Verabscheuungswürdige vereinigte, am beßten ge-

eignet. Warum sollte es also Jesus sich nicht erlaubt haben, böse Gedanken, die zwar das Innerste seines eigenen Herzens schon bey ihrem Erwachen empörten, aber für das Herz seiner Jünger gefährlicher werden konnten, als Vorspieglungen des Teufels darzustellen, und auf diese Art durch bildliche Ausdrücke dem Eindruck des Abscheus gegen solche Gedanken die möglich größte Stärke und Lebendigkeit zu geben? Erlaubt es der Sprachgebrauch unsers Zeitalters im Occident, verabscheuungswürdige Gedanken, Entschlüsse und Handlungen durch das Prädikat teuflisch zu bezeichnen, und von Eingebungen des Teufels zu sprechen, ohne dabey an wirkliche Eingebungen zu denken, warum sollte es die feurige und bilderreiche Sprache des Orients in dem Zeitalter Jesu, in welchem die Idee eines Teufels längst schon bekannt war, nicht erlaubt haben, sich dieser Idee als eines Bildes zur Bezeichnung des höchsten Grades von Häßlichkeit und Abscheulichkeit zu bedienen? warum sollte also Jesus Bedenken getragen haben, ein wahres Faktum in eine so bedeutungsvolle und zweckmässige Allegorie einzukleiden?

Ueber den Inhalt des achten Psalms, mit Hinsicht auf die Storrische Erklärung, oder: ob derselbe ein prophetischer oder ein Naturpsalm sey?

Es schien unter den Exegeten ausgemacht zu seyn, daß der achte Psalm ein Naturpsalm sey, als Herr Dokt. Storr in seiner Erläuterung des Briefs an die Hebräer, S. 28 ff. eine Veranlassung der Abfassung dieses Psalms und einen Zweck desselben angab, der ihn, wenn man ihn richtig befände, aus der Reihe der Naturpsalmen herausbringen würde. Schon der Name des würdigen Mannes, seine ausgebreitete Gelehrsamkeit und sein Scharfsinn sind Gründe genug, um uns alles, was von ihm herkommt, zwar nicht zur Annahme ohne Untersuchung, — mit dieser wäre diesem bescheidenen Gottesgelehrten selbst nicht gedient — aber zur aufmerksamen Prüfung zu empfehlen. Und da bey jeder solchen Untersuchung die Schriftauslegung, und damit die Sache der Religion allemal gewinnen muß, weil man der natürlichsten, in Absicht auf Sprache und Sache richtigsten Erklärung immer näher kommt, oder dieselbe, wenn man sie schon gefunden hat, immer mehr befestiget, so ist man um so viel mehr zu solchen Unter-

suchungen aufgefodert. Es wird daher keine weitere Entschuldigung bedürfen, wenn ich diese Storrische Erklärung einer unpartheyischen Prüfung unterwerfe.

Nicht ein Naturpsalm, sondern ein prophetischer Psalm wäre nach dieser Erklärung der achte. Herr Storr nimmt an, David, der Verfasser desselben, sehe darin auf seinen grossen Nachkommen, den Messias, und er vermuthet, die schönen Verheissungen, die ihm Gott durch Nathan 2 Sam. 7 gegeben habe, haben den Dichter in eine solche Rührung gesetzt, die ihn zur Verfertigung dieses Psalms begeistert hätte.

Ich muß gestehen, daß dieser Psalm bey'm ersten Durchlesen so viel mehr das Ansehen und den Ton eines Naturpsalms, oder eines Psalms hat, der in der Begeisterung bey'm Anblick der schönen Natur und bey der Betrachtung der herrlichen Werke Gottes in derselben gedichtet worden ist, als das Ansehen und den Ton eines prophetischen oder messianischen Psalms, daß ich glaube, das Gefühl des Herrn Doktor Storrs hätte ihn auch eher darauf geleitet, ihn unter die Naturpsalmen, als unter die prophetischen zu zählen, wenn er geglaubt hätte, diese Erklärung desselben mit der Paulinischen Citation Hebr. 2, 6 ff. vereinigen zu können. Die Autorität des Verfassers des Briefs an die Hebräer

vermochte ihn von jener dem ersten Anblick nach natürlicher scheinenden Erklärung abzugehen. Es wird also zuerst erfoderlich seyn, zu untersuchen, ob diese Citation Grund genug für uns sey, dem Psalm die prophetische Deutung zu geben.

Es scheint Grundsatz des Herrn Doktors zu seyn, die Auslegung, die ein neutestamentlicher, besonders ein apostolischer Schriftsteller von einer Stelle des alten Testaments giebt, sey auch von uns für gültig anzunehmen: ein Grundsatz, in dem ich ihm nicht widersprechen möchte. Nur ist die Frage, ob er hier anwendbar sey? ob der Apostel — denn ich gebe Herrn Storr zu, daß Paulus der Verfasser des Briefes an die Hebräer sey, — wirklich den achten Psalm so ausgelegt habe, daß er von etwas Zukünftigem müßte verstanden werden?

Der Apostel zieht seine Schlüsse, die er im Zusammenhange seines Raisonnements macht, aus einer einzigen Stelle des Psalms, nemlich aus dem 7ten Verse desselben, wo es von dem Menschen heißt: Gott habe ihm alles unterworfen. Auf das Wort alles nun setzt er den größten Nachdruck, und nimmt es im ausgedehntesten Verstande in seiner Schlußfolge. Man sehe nicht, sagt er, daß itzt schon dem Menschen alles ohne

Ausnahme unterworfen sey; nur an einem einzigen Menschen sey eine so grosse Herrlichkeit sichtbar, nemlich an dem Menschen Jesu. Folgt nun aber hieraus nothwendig, daß der Apostel habe behaupten wollen, David habe seine Ausdrücke auch so in dem vollesten Sinne genommen, und er habe den Menschen nicht beschreiben wollen, wie er itzt ist, sondern wie vollkommen er sich in der Person des vornehmsten Menschen, seines grossen Nachkommen, des Messias zeigen, und wie vollkommen er im Allgemeinen durch diesen erst werden werde? Mir scheint es nicht so.

Der Apostel redet von der grossen Glückseligkeit, die man dem Messias zu verdanken habe, und versichert, daß dieselbe nicht für die Engel bestimmt sey, V. 3—5. Nicht die Engel sollen die Herren und Besitzer des Reichs seyn, welches von dem Messias sollte errichtet werden, (οικυμενη μελλυσα) nicht sie sollen davon den Genuß haben. Nun hätte der Apostel sollen fortfahren, „sondern den Menschen hat er diese Glückseligkeit in „dem Reiche des Messias zugedacht". Anstatt nun dieses mit seinen eigenen Worten auszudrücken, kommt ihm eine Stelle aus dem alten Testament zu Sinne, die von der Würde und Erhabenheit des Menschen handelt. Diese führt er nun an, und sagt V. 6: es habe schon ein alter Dichter von dem Menschen also geredet:

Was ist der Mensch ꝛc. Nun zieht zwar freylich der Apostel aus den Worten: παντα ὑπεταξας ὑποκατω των ποδων αυτȣ, Schlüsse V. 8. ff., und zeigt, der Mensch seye wirklich noch nicht ganz so verherrlichet, wie man nach den Worten des Psalms, wenn man sie im weitesten Umfange nehme, glauben sollte. Nur an einem Menschen, dem Vorgänger (αρχηγῳ, V. 10) der übrigen, ihrem Führer zur Seligkeit seye dieses Ideal in der Wirklichkeit dargestellt: die andern Menschen aber seyen seine Brüder, denen er auch noch zu mehrerer Seligkeit und Herrlichkeit verhelfen werde. Hätte aber der Apostel ausdrücklich behaupten wollen, daß dieses alles in den Worten des achten Psalms selbst liege, daß es nicht blos Schlüsse des Apostels seyen, die er mache, ohne daß sie gerade auch der Verfasser des Psalms aus seinen Worten gezogen haben wollte; so würde er wohl die Worte des Psalms anders eingeleitet haben. Er hätte wohl im 5ten Verse gesagt: Nicht die Engel hat er zu Besitzern der Herrlichkeit im messianischen Reiche gemacht, sondern die Menschen. Denn — würde er V. 6 fortgefahren seyn, — denn es sagt ja schon ein göttlicher Schriftsteller: Was ist ꝛc. So hätte man denn gesehen, daß der Apostel die Worte des achten Psalms eigentlich zum Beweise seiner Behauptung hätte brauchen wollen. Und auch in diesem Falle wäre es noch nicht einmal so klar erwiesen, daß der Apostel sein Rai-

sonnement auch schon dem David habe wollen zuschreiben, und behaupten, daß schon dem Dichter alles das im Sinne gelegen seye, was er nun daraus herleite. Denn auch alsdann wäre es noch wohl möglich, daß Paulus nur hätte sagen wollen; die Menschen sollen Besitzer des neuen messianischen Reiches seyn, und nicht die Engel: denn man sehe ja schon aus dem achten Psalm, daß die Menschheit zu etwas Grossem bestimmt sey. Denn der Dichter brauche von der Würde des Menschen so erhabene Ausdrücke, daß, wenn man sie in ihrem ganzen Umfange nehmen wolle, man noch an keinem Menschen, als an dem obersten Regenten des neuen Reichs, diese Herrlichkeit wahrnehme. Er hätte so eine schöne Beschreibung der Hoheit des Menschen, wobey aber der Dichter an nichts Zukünftiges dachte, sondern den Menschen nahm, wie er ihn fand, zu seinem Zweck angewendet. Es möchte auch in dem angenommenen Fall, wenn Paulus die Stelle des Psalms so eingeleitet hätte, wie ich es oben angab, schwer zu erweisen seyn, daß Paulus seine Ideen schon in Davids Ideen wollte gefunden haben. Er hätte sich noch deutlicher darüber erklären müssen. Er hätte z. B. anstatt, was er V. 8 sagte: Εν γαρ τω υποταξαι αυτω τα παντα, ουδεν αφηκεν αυτω ανυποτακτον, von Gott aussagen, es vielmehr dem Dichter in den Mund legen sollen, wenn es der Dichter schon von Gott aussagt.

Ich meine nemlich, er hätte damit sollen anzeigen, der Dichter selbst habe sein παντα, sein chol im vollesten Sinne genommen, er selbst habe damit anzeigen wollen, daß nichts in aller Welt ausgenommen sey, das dem Menschen nicht unterworfen wäre. Wenn der Verfasser des Psalms bey diesem Paulinischen ὑποταξαι und αφηκεν das Subjekt wäre, dann wäre es deutlich genug, daß Paulus sagen wolle, der Dichter selbst habe alles dem Menschen unterworfen, oder für unterworfen erklärt, und er legte damit auch dem Dichter das darauffolgende Raisonnement in den Mund. Aber indem er bey ὑποταξαι und αφηκεν Gott zum Subjekte gemacht, und auch sonst nicht mit andern Worten sich darüber erklärt hat, daß er nicht blos seine, sondern Davids Gedanken hier ausdrücke; so ist er es, der raisonnirt, und also macht er's nicht deutlich, daß er glaube, auch der Dichter habe schon alles das, was nun er, bey seinen Worten gedacht. — Noch weniger aber kann man behaupten, daß dieses des Apostels Meynung sey, da er auch V. 5 und 6 die Citation nicht einmal so einleitet, wie es erfoderlich gewesen wäre, wenn er zeigen wollte, daß er eine biblische Stelle zum Beweise seiner Behauptung anführe, und daß er nicht blos seine Gedanken mit den Worten eines andern Schriftstellers ausdrücke. Er sagt blos: Nicht die Engel sollen Herren der οικουμενη μελλουσα

seyn: es ist aber schon in einer alten Schriftstelle folgende Beschreibung enthalten: Was ist der Mensch etc. Ist man denn wohl bey einer solchen Anführung einer Citation genöthiget sie als einen eigentlichen Beweis für einen Saz anzusehen? Ist's nicht vielmehr hier blos eine Uebergangsformel, wodurch der Apostel anzeigte, daß er den seinigen ähnliche Gedanken eines andern Schriftstellers von der hohen Bestimmung des Menschen anführen wolle?

Aus allem diesem scheint mir zu erhellen, daß die Citation des Apostels in dieser Stelle uns bey der Auslegung des achten Psalms nicht binde, daß er uns gar nicht diesen Psalm erklären, und richtig verstehen lehren wollte, sondern daß er nur, was er im 5ten Verse nicht mehr mit eigenen Worten von der Bestimmung der Menschen zur Herrlichkeit und Glückseligkeit sagte, mit den Worten des achten Psalms ausdrückte. Wir dürfen also unserm Geschmack, unserm Gefühl, unserer Ansicht des Psalms, unserer Sprachkenntniß folgen in der Auslegung desselben, ohne zu fürchten, daß wir dem Apostel, dessen Auslegungen für uns alles Gewicht haben müssen, widersprechen.

Freylich dürfte mir hier Herr Doktor Storr noch entgegen halten: wenn auch die Stelle des Briefs an

die Hebräer allein noch nicht ganz beweisend dafür wäre, daß der achte Psalm ein prophetischer Psalm sey, dessen voller Inhalt theils an dem Menschen Jesu in Erfüllung gegangen sey, als er nach vollbrachtem Leiden erhöht wurde, theils erst noch in Erfüllung gehen werde, wenn auch die an ihn glaubenden Menschen zur Herrlichkeit durch ihn eingeführt werden würden; so seye noch eine Stelle in dem neuen Testamente zu finden, wo der nemliche Apostel diesen Psalm anführe, und ihn von dem Messias erkläre, wo er selbst durch das bey der Citation gebrauchte γαρ deutlich anzeige, daß er seine Erklärung in dem Inhalte des Psalms selbst finde. Die Stelle, Kor. 11, 27 ff.

Ich gebe nun allerdings zu, daß der Apostel in dieser Stelle auf den achten Psalm hindeute, wenn er schon denselben nicht ausdrücklich citirt, sondern nur Worte aus dem Psalm an seine eigene Gedanken und Behauptungen anhängt. Allein daß man daraus auf den Inhalt des Psalms selbst schliessen könne, das kann ich deßwegen noch nicht zugeben. Das γαρ des 27ten Verses weißt auf den 26ten zurück, wo der Apostel behauptet hatte, daß Christus auch den lezten Feind noch zu nichte mache. Der Grund, warum man dieses von Christo hoffen dürfe, liegt nun nach dem V. 27 darin, weil ihm Gott alles unterworfen hat. Wie kann nun

aber, weil der Apostel diesen Satz zum Beweis seines V. 26 aufgestellten Satzes anführt, daraus mit Sicherheit gefolgert werden, daß der Psalm, woraus diese Worte entlehnt sind, auf Christi Hoheit, der alles im Himmel und auf Erden unterworfen seyn müsse, hinziele? Durch das γαρ V. 27 giebt der Apostel zwar zu verstehen, daß, was er izt sage, der Grund seyn soll für das, was er V. 26 versichert hatte, daß Christus auch noch den lezten Feind besiegen werde; aber das ist auch seine ganze Bedeutung, und es faßt nicht auch das noch in sich, daß die Worte des Psalms gerade in dem weiten Sinn und in bestimmter Rücksicht auf die Person des Messias auch im Psalm selbst müssen genommen werden, wie der Apostel sie nimmt. Der Apostel konnte das, daß Gott dem Messias alles unterworfen habe, mit Worten des Psalms aussagen, weil er davon überzeugt war, daß sein Satz wahr sey, und weil die Worte des Psalms seinen Gedanken schicklich ausdrückten, ohne daß er gerade damit lehren wollte, auch im Psalm selbst drücken sie in aller Absicht den gleichen Gedanken aus.

Daß Paulus seinen Gedanken dann weiter verfolgt, indem er hinzu sezt ὁταν δε ειπη, (neml. ὁ ειπων, nach dem bekannten Hebraismus) ὁτι παντα ὑποτετακται, δηλον, ὁτι εκτος τȣ ὑποταξαντος αυτῳ τα παντα, sollte

dieses ein Beweis seyn, daß er den Psalm in dem Sinne verstanden wissen wolle, in dem er so eben etliche Worte desselben gebraucht hatte? Man sieht doch wohl, daß er seine eigene Gedanken hier weiter ausführt, und nicht Gedanken, die in dem Psalm selbst liegen. Denn konnte es dem Dichter zu Sinne kommen, das Verhältniß des Vaters zu dem Sohn in der Gottheit, oder das Verhältniß Gottes zu dem Messias bestimmen zu wollen, wie Paulus hier thut, indem er verhüten will, daß nicht etwa jemand den Messias, weil ihm alles unterworfen seyn soll, selbst über Gott hinauf setze? An das dachte der Dichter doch gewiß nicht: es ist also des Apostels Raisonnement, wozu ihm die Worte des Dichters nur die Veranlassung geben müssen. Ueberdies konnte der Apostel den Worten des Psalmisten solche Raisonnements beyfügen, wie er dieselben beyfügt, der Dichter mag sie verstanden haben, von wem er wollte. Der Apostel konnte auf alle Fälle sagen: „Wenn es dort heißt, oder, wenn jener Schriftsteller, aus dem ich eben etliche Worte entlehnt habe, sagt, es seye ihm alles unterworfen, so versteht es sich von selbst, daß der ausgenommen sey, der ihm alles unterworfen hat". — Wenn der Verfasser des Psalms es von dem Menschen, in abstracto genommen, oder von der ganzen Menschheit verstuhnd, so gilt es ja davon nur um so viel desto mehr, was Paulus zur Einschränkung hinzusetzt: der

sey ausgenommen, der ihm alles unterworfen habe. Der Mensch, im Allgemeinen betrachtet, die Menschheit überhaupt, oder jeder einzelne Mensch steht ja so sehr, ja noch vielmehr, als der höchste, mit der Gottheit in so genauer Verbindung stehende Mensch Jesus, unter Gott, wenn er schon von Gott hohe Würde und Herrschaft empfangen hat. Es ist also natürlich, daß die Gottheit dieser dem Menschen von ihr selbst ertheilten Herrschaft entzogen, daß kein Mensch über Gott seyn soll, so wie es auch natürlich ist, daß der Mensch Jesus, der als solcher, wie ein anderer Mensch, zu dem Menschengeschlecht zu zählen ist, und dem also alle Prädikate der Menschheit zukommen, nicht über Gott seyn kann, daß die Gottheit auch seiner, obwohl so weit sich erstreckenden, so erhabenen Herrschaft entnommen seyn muß. Das Raisonnement des Apostels ist also, welches der eigentliche Verstand der Worte auch seyn mag, gleichgültig, und der Apostel thut denselben keine Gewalt an, wenn er sie auf einen einzigen Menschen anwendet, der, so erhaben er auch ist, als Mensch immer in die Klasse der übrigen Menschen gehört, wenn sie auch der Dichter nicht blos von diesem einzigen Menschen verstanden haben sollte: er konnte bey diesem einzigen Menschen, den er im Auge hat, diese Einschränkung füglich und ohne Furcht einer Mißdeutung anbringen, eben so gut, als er ohne Furcht einer Miß-

deutung das hohe Prädikat; es seye ihm alles unterworfen, von diesem einzigen, dem vorzüglichsten Menschen aussagen konnte, wenn auch der Dichter es schon in einem gewissen Sinne von allen Menschen überhaupt ausgesagt hat. Aber auch wir dürfen keinen Mißverstand des Psalms besorgen, wenn wir auch schon den Psalm nicht von dem allein verstehen, von dem ihn hier der Apostel erklärt. Man sieht's offenbar, daß der Apostel nur in seiner Gedankenreihe die angeführten Worte des Psalms schicklich anbringen konnte, und sie deßwegen anführte, also gar nicht, um für uns eine Erklärungsnorm des Psalms festzusetzen. Dazu hätte es mehr erfodert, als nur das, daß er durch das γαρ seine mit Worten des Psalms ausgedrückte Behauptung im 27ten Verse an seinen Saz des 26ten Verses anreihete, und durch das ὅταν δε ειπῃ noch eine Einschränkung beyfügte, die bey jeder Erklärung des Psalms ihre völlige Richtigkeit behält. Man kann hieraus meines Erachtens weiter nichts mit Sicherheit folgern, als daß der Psalm auch auf den Messias ganz schicklich angewendet, und von ihm erklärt werden könne.

Durch die beyden Citationen des Apostels sind wir also, wie es mir scheint, zu nichts weiter genöthiget, als den Psalm so zu erklären, daß unsere Erklärung auch auf den Messias angewendet werden könne, und

daß die Herrlichkeit des Menschen, die in dem Psalm beschrieben wird, auch in der Glückseligkeit, die durch den Messias dem Menschengeschlechte zugewandt worden ist, und die erst in jenem Leben ihre Vollkommenheit erreichen wird, zu suchen sey. Ob der Messias aber itzt allein noch, und in Zukunft auch die Christen, die zur Herrlichkeit durch ihn gelangen, oder alle Menschen überhaupt von dem Dichter bey seiner Schilderung in's Aug gefaßt worden seyen? ob der herrliche Zustand des Menschen blos in jenem Leben eintreffen werde, oder ob hier schon in dem Zustande, in welchem der Mensch sich gegenwärtig befindet, ein Abdruck jenes Davidischen Gemäldes anzutreffen sey, und der Dichter diesen gegenwärtigen Zustand eigentlich vor Augen gehabt habe? dies — dünkt mich — läßt Paulus unentschieden. Dies scheint mir um soviel einleuchtender zu seyn, wenn man beyde Citationen des Apostels mit einander vergleicht. Er macht nicht in beyden die gleiche Anwendung von den Worten des Psalms. Zwar bezieht er sie an beyden Orten auf den Messias, aber in dem Briefe an die Korinther auf den Messias allein, in dem Briefe an die Hebräer auch auf die Brüder des Messias, in dem Briefe an die Korinther auf den herrlichen Zustand des Sohnes Gottes allein, in dem Briefe an die Hebräer auch auf den verherrlichten Zustand der Menschen wie er i t z t noch n i c h t ist, wie er aber werden wird.

Diese gedoppelte Anwendung, die der Apostel von den gleichen Worten macht, scheint doch offenbar darzuthun, daß er keine bestimmte Idee von dem Inhalte des Psalms, von der man nicht abgehen dürfe, in dem Leser seiner Briefe erzeugen wolle, sondern daß er nur jedesmal dieselben so brauche, wie sie sich ihm für seine Gedankenfolge schicken.

Wenn wir nun auch annehmen, daß, wenn sich ein apostolischer Schriftsteller bestimmt für eine Erklärung einer alttestamentlichen Schriftstelle erklärt, wir suchen müssen unsere Erklärung dieser Schriftstelle mit der apostolischen übereinstimmend zu machen, daß wir daher unter zwey möglichen Erklärungen einer solchen Stelle allemal die wählen müssen, wenn sie auch unserm Geschmack nach die weniger wahrscheinliche seyn sollte, die der apostolischen Erklärung nicht widerspricht; so ist doch der Fall ganz anders, wenn ein neutestamentlicher Schriftsteller über den Sinn einer Schriftstelle des alten Testaments gar nicht entscheidet, oder auch nur, wenn es zweifelhaft ist, ob er sich für diese oder jene Erklärung bestimmt habe? Wenn er nicht ganz deutlich sich darüber äussert, daß etwas der Sinn einer Schriftstelle sey, so behalten wir freye Hände diejenige zu suchen und auszuwählen, die nach unserer Sprachkenntniß und nach unserm Gefühl die wahrscheinlichste seyn dürfte. —

In diesem Falle, dünkt es mich, befinden wir uns in Ansehung des achten Psalms. Der Apostel entscheidet über seinen Sinn nicht, wenigstens ist es meines Erachtens nicht zu erweisen, daß er jede andere Erklärung, als die, welche er davon giebt, ausschliesse. Ohne also für irgend eine Erklärung, ausser für eine solche, die der apostolischen Anwendung nicht widerspreche, zum voraus bestimmt zu seyn, dürfen wir ganz frey den achten Psalm lesen, und unsern Geschmack urtheilen lassen, für was wir denselben anzusehen haben.

Lesen wir nun ganz unbefangen den Psalm, ohne eine gewisse Erklärung schon im Kopfe zu haben, so dünkt es mich, ich dürfe mich auf eines jeden, selbst auf Herrn Doktor Storrs, Geschmack berufen, daß es ein Naturpsalm sey. Von Anfang bis zu Ende desselben stehen dem Leser die Werke Gottes in der Natur ausser dem Menschen und an dem Menschen vor Augen. Man sieht den Dichter, wie er in einer sternenhellen Nacht das Heer des Himmels bewundert, in Anbetung des grossen Schöpfers, der das unermeßliche Weltall regirt, gedankenvoll hinsinkt, dann, wie es ein so natürlicher Uebergang ist, die Kleinheit des Menschen daneben stellt, aber dann von dem Gefühle seines im Vergleich mit dem Ganzen verschwindenden Nichts sich wieder erhebt zur Betrachtung der geistigen Natur des

Menschen, die ihn zum Herrn des weiten Erdenkreises macht. — Diese Veranlassung, dieser Stoff, dieser Ton, dieser Gang des Psalms, macht er ihn nicht zu einem Naturpsalm? Und wer findet nicht diese Veranlassung darin so deutlich ausgedrückt? Wer sieht nicht, daß dieses sein Stoff sey? Wer bemerkt nicht diesen Ton, diesen Gang desselben? — Das Himmelsgebäude steht da vor unsern Augen als ein Werk Gottes: der Mensch erscheint darin, wie er ist zu allen Zeiten, ein vorzüglicher Gegenstand der göttlichen Fürsorge, niedriger zwar als die Engel, aber doch geehrt und erhaben, durch seine Vernunft Meister aller belebten Geschöpfe. — Hier findet sich bey einem solchen Inhalte nichts Prophetisches, kein Blick in die Zukunft, sondern alles ist beschrieben, wie es dem Dichter vor den Augen und vor dem Geiste in der Wirklichkeit dasteht.

Diese Veranlassung, dieser Inhalt des Psalms scheint so natürlich, daß ohne den Apostel Paulus man nicht leicht auf einen andern verfallen seyn würde. — Herr Doktor Storr findet eine andere Veranlassung zur Abfassung des Psalms, doch giebt er sie als eine bloße Vermuthung an. Es kommt ihm vor, die Rührung, in welche David durch die 2 Sam. 7 enthaltene Weissagung Nathans versetzt worden sey, möchte ihm Anlaß gegeben

gegeben haben zur Verfertigung dieses Gedichts. — Natürlicher Weise müssen jene schöne Verheissungen, die dem Nathan an den David aufgetragen waren, diesen mit frohen Empfindungen erfüllt, ihm die Güte Jehovahs recht lebhaft in's Andenken gebracht, und in seinem Herzen demuthsvolle Gesinnungen gegen ihn erweckt haben. Allein sind die Gedanken und Empfindungen, die bey'm Anhören einer solchen Weissagung in Davids Seele die herrschenden seyn mußten, auch in unserm Psalm die herrschenden? Es ist hiezu nicht genug, blos die Aehnlichkeit einiger Stellen aus den Aeusserungen Davids, die er nach Anhörung jener göttlichen Botschaft von sich vernehmen ließ, und die uns auch 2 Sam. 7 aufgezeichnet sind, und einiger Stellen unsers Psalms zu zeigen, wie Herr Storr gethan hat; der ganze Ton und Geist des Psalms muß in Betrachtung gezogen werden. — Es ist nicht zu läugnen, daß dem ersten Anblick nach zwischen der Stelle Ps. 8, 5: **Was ist der Mensch, daß du sein gedenkest? was des Menschen Sohn, daß du dich sein annimmst?** und der Stelle 2 Sam. 7, 18: **Was bin ich, Gott Jehovah, und was ist mein Haus, daß du mich bis hieher gebracht hast?** einige Aehnlichkeit Statt findet: es drückt beydes eine demuthsvolle Gesinnung gegen Gott aus. Allein wer fühlt nicht auch auf der andern Seite bey näherer Be-

trachtung den Unterschied dieser beyden Stellen? Es ist in dem Psalm nichts Individuelles, wie in dem Buche Samuels: es ist in demselben eine allgemeine Idee ausgedrückt, da hingegen in dem Vortrage Davids nach Anhörung jener Weissagung ganz eigentlich, wie es natürlich ist, auf den David und seine Familie allein Rücksicht genommen wurde. Die demuths- und dankvolle Gesinnung gegen Gott würde in dem Psalm nicht so allgemein in Hinsicht auf das ganze Menschengeschlecht ausgedrückt, sie würde mehr individualisirt worden seyn, wenn diese Weissagung, die für den David und sein Haus vorzüglich erfreulich war, den Psalm veranlaßt hätte: wenigstens würde das Individuelle auch zum Vorschein kommen, wie es in dem Psalm nirgends zum Vorschein kommt, wenn es sich dann auch in's Allgemeine verlöre. Nicht die Betrachtung des Sternenhimmels würde den Psalm einleiten, und den Uebergang zur demüthigen Betrachtung der Kleinheit des Menschen abgeben. Denn wie wäre es möglich, daß David, dessen Herz von der für ihn besonders so frohen Begebenheit voll war, nicht von dieser sein Gedicht sollte angefangen, sondern mit seiner Empfindung und Einbildungskraft einen ganz fremden Gegenstand umfaßt haben, und dann erst von dieser der Veranlassung seines Gedichts fremden, damit nicht genau zusammenhangenden Idee zu einer Empfindung hinübergegangen

seyn, die so natürlich aus der Betrachtung des Grossen, was Gott an ihm und seiner Nachkommenschaft zu thun verheissen hatte, geflossen wäre, wenn er hierauf im Anfange seines Gedichts hingesehen hätte? Wie viel natürlicher ist der Anfang des Psalms und der Uebergang zu dem demuthsvollen Gefühl der Kleinheit — nicht blos des Davids, sondern — des Menschen überhaupt, wenn wir den Dichter auf gar keine spezielle Familiengeschichte sehen lassen, sondern ihn in unsern Gedanken vor das grosse Weltgebäude hinstellen, und ihn durch die Betrachtung desselben von den schönen Ideen begeistert werden lassen, die den Psalm ausschmücken! — Ferner stimmt der Hauptkontrast, der in unserm Psalm zum Vorschein kommt, Grösse und Kleinheit — mit jener Veranlassung des Psalms, die von Herrn Storr angegeben wird, nicht wohl überein. Nicht sowohl die Grösse des Weltschöpfers und seines Werks hätte dem Dichter vorschweben sollen, sondern vielmehr die Güte Gottes, die in jenen ihm vom Nathan vorgetragenen Verheissungen sichtbarer ist, als seine Grösse. Nicht sowohl ein Werk der Allmacht Gottes, sondern vielmehr ein Werk seiner besondern Güte gegen den David war es, was ihm Nathan ankündigte: es war eine vorzügliche Gnade gegen ihn und seine Nachkommenschaft; diese hätte also sollen besungen seyn. Und wenn je ein Kontrast alsdann in dem Gedichte vorge-

kommen wäre, so wäre es nicht die Grösse der Welt und die Kleinheit des Menschen gewesen, sondern die Grösse, zu welcher, und die Niedrigkeit, aus welcher David und seine Familie durch diesen besonders gnädigen Rathschluß Jehovahs erhoben wurde. — Endlich sollte auch nicht blos Verwunderung, sondern vorzüglich auch Dank gegen den so überaus gütigen Gott herrschende Empfindung in dem Gedichte seyn, wenn es durch den von Herrn Storr angegebenen Umstand veranlaßt worden wäre. In diesen sollte sich die Seele des Dichters weit mehr ergiessen, als in dem Gedichte offenbar wird.

Bey dieser grossen Unähnlichkeit, die bey aller anscheinenden Aehnlichkeit zwischen 2 Sam. 7, 18 und Ps. 8, 5 Statt findet, und bey dem ganzen unerwarteten Gang, den das Gedicht von seinem Anfang an nimmt, wenn die von Herrn Storr angeführte Begebenheit die Veranlassung zu seiner Abfassung gewesen seyn sollte, wäre auch die andere Stelle, die er aus 2 Sam. 7, 19 und 1 Chron. 17, 17 anführt, und mit Ps. 8, 6. 7 vergleicht, eben nicht sehr beweisend, wenn auch der Sinn, den Herr Storr jenen Stellen giebt, der einzig mögliche, und die Aehnlichkeit zwischen den verglichenen Stellen selbst nach der Storrischen Erklärung grösser wäre. Da es der ganze Inhalt, der ganze

Gang des Gedichts so unwahrscheinlich macht, daß die Nathanische Weissagung dasselbe veranlaßt habe, so dürfte doch die Aehnlichkeit einer einzelnen Stelle desselben mit den Worten Davids, die er unmittelbar nach jener ihm gethanen Weissagung von sich vernehmen ließ, wäre diese Aehnlichkeit auch auffallender, die bemerkte Unwahrscheinlichkeit eben nicht sehr vermindern. Denn wie leicht können zwo übrigens ganz ungleiche, und in ganz verschiedenen Rücksichten geschriebene Stellen in einem Punkt einige Aehnlichkeit haben, aus der man jedoch alsdann keinen Schluß auf die gleiche Veranlassung beyder Stellen machen darf? — Die Aehnlichkeit der Worte Davids nach angehörter Ankündigung des Propheten mit den Ausdrücken des Psalms und ihrem Sinne ist aber auch nach der Erklärung Herrn Storrs nicht so groß, als sie diesem Gelehrten vorgekommen seyn mag. Müßten auch 2 Sam. 7, 19 die Worte vesoth thorath haadam heissen, wie sie der Herr Doktor übersetzt: Und dies sollte Ordnung des Menschen seyn? und müßten diese Worte den Sinn haben, den ebenderselbe angiebt: „Uebersteigt das, „was du meiner Familie verheissen hast, nicht bey weitem die Erwartungen, die der Mensch nach seiner „Ordnung in der Reihe der Geschöpfe haben darf?" — könnte man nicht diese Erklärung wenigstens eben so gut gegen, als für seine Meynung gebrauchen?

Anstatt daß Herr Storr will, dies stimme mit dem Gedanken des Psalms überein, daß der sonst so niedrige Mensch dennoch von Gott so hoch erhoben werde, daß man sich darüber zu verwundern habe, kann man im Gegentheil sagen, es streite insofern gegen den Inhalt des Psalms, als er eine Ausnahme von der Beschreibung mache, die dort von dem Menschen gegeben wird. Soth bezieht sich natürlicher Weise 2 Sam. 7, 19 auf die Verheissung Gottes, daß er den Thron in der Familie des Davids bis auf die spätesten Zeiten Olam erhalten wolle. Nun fragt David: Ist dies Ordnung der Menschen? Ist dadurch meine Familie nicht über die gewöhnlichen Menschen hinaufgesetzt? Sonst ist es die Ordnung der Menschen über die **unvernünftigen Thiere** zu herrschen (Ps. 8, 7 — 9), und meiner Familie verheissest du, daß sie über **Menschen** auf so lange Zeit hinaus herrschen soll. Eine solche Ankündigung nimmt also **eine** Familie von dem gewöhnlichen Loose der Menschen, wie es im achten Psalm beschrieben wird, aus, und erhebt sie über dasselbe; folglich ist hierin zwischen der Stelle im Buch Samuels und dem Psalm keine Uebereinstimmung. So auch mit 1 Chron. 17, 17. Sollte auch chethor haadam hammaalah mit Herrn Storr übersetzt werden müssen: **wie wenn die Ordnung des Menschen die höchste Stufe wäre**, so wäre auch dies wider

dem Inhalt des Psalms nicht angemessen. Denn wenn schon Herr Storr den 7ten Vers des Psalms als parallel anführt, weil dort die Ordnung des Menschen auch als die höchste Stufe der Geschöpfe beschrieben werde, wo man alles unter seinen Füssen habe, so müßte ja in der Stelle der Chron. kein ch vor thor stehen, wenn wirklich der gleiche Gedanke in beyden Stellen sollte ausgedrückt seyn: es müßte in der Stelle der Chron. ungefehr so heissen: Du nimmst dich meiner so an, daß es dadurch offenbar wird, oder daß du damit zeigest, daß die Ordnung der Menschen die höchste Stufe der Geschöpfe ist. Damit wäre die höchste Hoheit des Menschen dann, wie in dem Psalm, — wenn man diesen ganz buchstäblich nehmen will — eigentlich behauptet. So aber, wie es in der Stelle der Chron. ausgedrückt ist, sagt David ja nicht, der Mensch sey so erhaben, er sey das höchste aller Geschöpfe; im Gegentheil sagt er, Gott habe seiner Familie eine so hohe Würde verheissen, daß man glauben möchte, der Mensch sey zur höchsten Stufe unter den Geschöpfen Gottes bestimmt. Im Grunde sagt er also: der Mensch habe keine so hohe Bestimmung, nach den der Davidischen Familie gegebenen schönen Verheissungen könnte es nur scheinen, als wenn die Ordnung des Menschen die höchste Stufe wäre.

Es scheint mir also klar zu seyn, daß die Aehnlichkeit,

oder — möchte ich lieber sagen — die Unähnlichkeit des Psalms und der Aeusserung Davids unmittelbar nach der vom Nathan erhaltenen Verheissung uns nicht berechtige, bey dem Psalm die gleiche Veranlassung wie bey jenen Aeusserungen anzunehmen. Man ist hiezu um so weniger berechtiget, weil eine gesunde Auslegungskunst ja nicht erlaubt, daß wir aus einer undeutlichen Stelle eine deutlichere erklären. Nun sind ja die Stellen vesoth thorath haadam 1 Sam. 7 und chethor haadam hammaalah 1 Chron. 17 unter die undeutlichen Stellen des alten Testaments zu rechnen. Dies sieht man schon aus der Mannigfaltigkeit der Uebersetzungen und Auslegungen dieser Stellen. Wie sollte man also diese undeutlichen Stellen brauchen können, um den Sinn und Inhalt einer andern, deren Litteralverstand wenigstens deutlicher ist, und deren Hauptgedanken auch klar in die Augen leuchten, wenn man sich nicht durch Vergleichung anderer Stellen schon hat einnehmen lassen, zu bestimmen? Zudem giebt es Erklärungen dieser Stellen der Bücher Sam. und Chron., die wenigstens eben so viel für sich haben, als die Storrische, die aber dann zu gar keinem Beweise dienen könnten, daß der achte Psalm durch die Nathanische Ankündigung sey veranlaßt worden, weil sie noch weniger anscheinende Uebereinstimmung mit dem Psalm in jene Stellen bringen. Die Schnurrerische Erklärung we-

nigstens der Stelle vesoth thorath haadam und dieses soll ein Gesetz für Menschen seyn, paßt recht gut in den Zusammenhang, indem sie sagen will; was Gott dem David und seiner Nachkommenschaft verheissen habe, soll von den Menschen an Gesetzes Statt für gültig angesehen werden, sie sollen die Nachkommen Davids bis auf die spätesten Zeiten hinaus für seine Thronerben anerkennen, die göttliche Verheissung soll also unter den Menschen fest bleiben. Sie läßt sich auch aus dem Sprachgebrauche erweisen, welcher sehr wohl erlaubt, daß thorath haadam ein Gesetz für die Menschen heissen könne, wie es aus der Vergleichung von 3 Mos. 7, 1. 14, 2. 4 Mos. 6, 13 erhellet, und sie vermeidet auch die Annehmung einer Frage, die Herr Storr hier findet, und die man nur ungern annimmt, wenn sie durch kein Fragzeichen angedeutet wird. — Mit Recht erinnert zwar Hr. Storr bey der Stelle aus dem 1ten Buche der Chron., daß das thor in dieser Stelle und das thorath in dem 2ten Buche Sam. gleichbedeutend seyn müsse, weil es Parallelstellen sind, die von der gleichen Sache handeln. Allein dieß beweist nichts gegen Hrn. Schnurrer. Denn mit gleichem Rechte, mit dem Herr Storr das thorath aus dem thor erklärt, kann ein anderer Ausleger das thorath zum Grunde legen, und das thor daraus erklären, so daß er also, anstatt daß Herr Storr dem

thorath seine gewöhnliche Bedeutung Gesetz nimmt, und ihm die Bedeutung von thor Ordnung giebt, dem thor seine gewöhnliche Bedeutung Ordnung nehmen, und ihm die Bedeutung von thorath Gesetz geben kann. Es liesse sich die Stelle, Chron. 17, 17 ureithani chethor haadam hammaalah dann so übersetzen: Du nimmst dich meiner so an, eigentlich, du siehst mich an, vergl. Ps. 33, 18. 34, 16, wie wenn dieses ein Gesetz für die Menschen seyn müßte, das die höchste Gültigkeit für sie haben sollte. Ich würde hier thor haadam völlig gleich übersetzen, wie thorath haadam im Buche Sam. Bey hammaalah würde ich, wie so oft geschieht, suppliren aschær jihjæh (ein Gesetz für die Menschen) welches zu oberst, welches das höchste seyn soll. Der Sinn käme hiedurch völlig übereinstimmend heraus mit der Stelle im Buche Samuels. Dort hieß es: Dies, nemlich die göttliche Ankündigung, soll ein Gesetz für die Menschen seyn; hier: Du machst deine Fürsorge für mich gleichsam zum obersten Gesetz für die Menschen, du sorgest so für mich, daß, was du mir verheissest, an Gesetzes Statt den Menschen seyn, bey ihnen so viel gelten soll, wie eins deiner höchsten Gesetze. — Ich fühle zwar, daß auch durch diese Uebersetzung nicht alle Härte weggeschliffen ist; aber es dünkt mich doch nicht, daß sie härter sey als die Storrische, und sie scheint

mir vor derselben noch die zwey Vorzüge zu haben, daß die Uebereinstimmung der beyden Stellen Sam. und Chron. mehr in die Augen fällt, wie es bey einer Vergleichung der Storrischen Uebersetzung beyder Stellen mit der meinigen sich zeigen wird, und das hammaalah weniger willkührlich übersetzt wird als von Herrn Storr. Denn wenn auch hammaalah als Substantiv nicht blos die Stufe, sondern auch die höchste Stufe heißt, so muß man doch die Art von Stufenleiter hinzudenken, auf welcher der Mensch die höchste Stufe einnehmen soll. Man muß sich hinzudenken „unter den Geschöpfen", oder „in der Natur", oder so was. Und dies scheint doch ohne einen Wink von dem Schriftsteller selbst kaum erlaubt zu seyn.

Aus diesen Bemerkungen scheint doch deutlich genug zu erhellen, daß die Storrische Uebersetzung und Erklärung der beyden Stellen in den Büchern Sam. und Chron. gar nicht die einzig mögliche, nicht einmal die wahrscheinlichste und evidenteste sey. Es können daher diese beyden Stellen nicht zur Begründung einer Erklärung des achten Psalms gebraucht werden, und die Vermuthung, daß der Psalm und jener Vortrag Davids, wovon diese Stellen einen Theil ausmachen, die gleiche Veranlassung gehabt haben möchten, empfiehlt sich um so weniger, je weniger wahre Aehnlichkeit zwi-

schen dem Psalm und jenem Vortrage, selbst nach der Storrischen, geschweige denn nach einer andern wenigstens eben so wahrscheinlichen Erklärung, zu finden ist.

Dieses Resultat wird noch mehr bestätiget, wenn man den 89ten Psalm auch noch vergleicht. Wäre der achte Psalm von gleichem Inhalte wie dieser, dann würde man nichts dagegen einwenden können, daß auch derselbe durch die Nathanische Weissagung veranlaßt worden sey. Denn dem 89ten Psalm sind die Spuren deutlich genug eingedrückt, daß er auf die Erhöhung der Davidischen Familie und die angekündigte Fortdauer derselben sich beziehe. Was man von einem Gedichte, dessen Verfasser diese Verherrlichung der Davidischen Familie vor Augen hat, erwarten konnte, das findet sich in dem 89ten Psalm. Er ist nicht so allgemeinen Inhalts, wie der achte; da in diesem auf die dem David und seinen Nachkommen geschehene Verheissung nicht einmal auf eine merkliche Weise angespielt wird, so ist sie hingegen in dem 89ten deutlich angeführt. Es ist die Güte, die Gnade Gottes in demselben besungen, wie sie sich in dieser für die Davidische Familie so ehrenvollen und erfreulichen Ankündigung offenbarte. Und wenn auch schon die allgemeine Weltregierung Gottes, seine Macht und Grösse dar-

in auch besungen wird, so ist doch dies nicht so sehr zu einem Hauptttheile des Psalms gemacht, wie in dem achten; es ist nicht damit angefangen, sondern mit der Lobpreisung der Güte und Gnade Gottes, die hieher noch mehr, als seine Macht, gehörte, und der Uebergang von der eigentlichen Besingung der göttlichen Verheissung zur Besingung der über alles erhabenen, herrlichen und kraftvollen göttlichen Weltregierung und von dieser wieder zu jener ist so natürlich, daß niemand sie hier als etwas Heterogenes würde wegwischen wollen. Ganz anders der achte Psalm: er fängt damit an, und endet damit die Herrlichkeit und Grösse Gottes und seines Werks, der Weltschöpfung, zu besingen: er läßt diese Lobpreisung nicht aus der Betrachtung der Davidischen Geschichte herfliessen, und lenkt auch nicht auf dieselbe ein, so daß er einen deutlichen Blick auf dieselbe hineinschaltete zwischen den Anfang und das Ende, sondern er geht nur auf die Betrachtung der Niedrigkeit und Hoheit des Menschen überhaupt hinüber. — Freylich werden zween Dichter den gleichen Gegenstand nicht auch gleich besingen, selbst der gleiche Dichter, wenn er den gleichen Gegenstand zweymal besingt, wird allemal einen andern Gang in seinem Gedichte nehmen. Und insonderheit ist es eben nicht nothwendig, daß der Dichter den Gegenstand seines Gedichts sogleich im Anfange desselben gleichsam ankündige. Der lyrische

Schwung, den seine Begeisterung nimmt, kann allgemeinere, erhabene Ideen ergreiffen, und sie in den Anfang seines Gedichts ausgiessen. Allein er muß doch, welches auch der Gang sey, den sein Gedicht nimmt, die Ideen, die dasselbe veranlaßten, auf eine merkliche Weise berühren, er muß, wenn auch nur durch vernehmliche Winke, darauf hindeuten: er muß, wenn er auch nicht so deutlich über den Hauptgegenstand seines Gedichts sich erklärt, wie es der 89te Psalm in Absicht auf die der Davidischen Familie gethanen Verheissungen thut, es doch deutlicher zu verstehen geben, worauf er ziele, als es der achte Psalm thun würde, wenn er wirklich durch das, was Herr Storr vermuthet, wäre veranlaßt worden.

Noch sind einige Gründe in Betrachtung zu ziehen, die der Herr Doctor zum Beweise dessen anführt, daß der Psalm von der künftigen Grösse des Menschen handle.

Er setzt sehr viel Gewicht auf das chol V. 7. Alles, sagt er, sey doch offenbar dem Menschen itzt noch nicht unterworfen. — Allein wer wird doch die Worte eines Dichters so genau nehmen? Mit welchem Rechte läßt sich doch behaupten, daß, wenn ein Dichter dem Menschen alles unterwerfe, er nothwendig

die ganze Welt, Himmel und Erde, darunter verstehe? Wollte man das chol so urgiren, so dürfte man nicht einmal den ausnehmen, der sich, wie Herr Storr sagt, von selbst ausnimmt, nemlich Gott: auch dieser wäre mit darunter begriffen. Umsonst ist es, wenn Hr. Storr sagt, dieses verstehe sich von selbst. Denn warum versteht es sich von selbst? Darum, weil man an jeder Stelle jedes Wort in dem Sinne, in dem Umfange nehmen muß, wie es der Zusammenhang und der gesunde Menschenverstand mit sich bringt. Nun lehrt der gesunde Menschenverstand, daß Gott keinem Geschöpfe unterworfen seyn könne, daß also bey dem Ausdruck chol die Ausnahme Statt finden müsse, die Herr Storr nach dem Paulus angiebt. Und auch der Zusammenhang bringt es so mit sich, indem der Dichter von dem Schöpfer es aussagt, daß er seinem Geschöpfe, das Mensch heißt, alles unterworfen habe, und er also natürlicher Weise sich selbst demselben nicht wird unterworfen haben. Aber eben der gesunde Menschenverstand und der Zusammenhang bringt es auch mit sich, daß das chol noch enger müsse eingeschränkt werden, nemlich auf die Geschöpfe der Erde allein. Der gesunde Menschenverstand nöthigte den Herrn Storr zu sagen, daß den Menschen vermöge ihrer Verbindung mit Jesu, dem Regenten der Engel und der Welt, alles unterworfen seyn soll, in so weit sie's fähig sind,

und in einem Maasse, welches den Unterschied zwischen dem ersten Sohne und allen übrigen Söhnen Gottes sichtbar genug machen wird. Er schränkt also selbst das chol hiemit noch mehr ein, als nur in so weit, daß es die Gottheit nicht auch in sich begreiffe. Es kömmt seinem gesunden Menschenverstande selbst nicht glaublich vor, daß dem Menschen je alles so ganz unterworfen seyn solle, daß er das höchste aller Geschöpfe, über Engel und Erzengel so ganz erhaben werden würde. Nur in so weit sie's fähig sind, sagt er. Wenn man denn diese Einschränkung dazu denken muß, wenn nur einem Menschen alles so ganz im vollen Sinne unterworfen seyn soll; was hindert uns, daß wir nicht, wenn wir uns das: so weit sie's fähig sind, dazu denken, noch um einen Schritt weiter gehen, und den Menschen nehmen, wie er ist, wie wir ihn kennen, und wie ihn auch David kannte, wenn wir das chol mit derjenigen Einschränkung verstehen, die der Anblick der Menschennatur uns empfiehlt. Der Herrschaft über alles in der ganzen weiten Welt sind die Menschen nicht fähig, aber der Herrschaft über die ganze Erde sind sie fähig. Also sagt uns der gesunde Menschenverstand, daß wir das chol auf die Erde allein beziehen sollen; und eben dieses räth uns auch der Zusammenhang. Denn was folget im 7ten Verse auf das chol

des

des 7ten Verses? Schafe, Ochsen rc. Wer sieht nicht, daß hier der Detail des vorhergegangenen allgemeinen Ausdrucks sey, und daß der Dichter es hier nach Art der Dichter mache, die zuerst einen allgemeinen Ausdruck gebrauchen, und dann detailliren, um die Sache zu verschönern und lebendiger darzustellen? Was sie dem Verstande zu denken gaben, mahlen sie dann der Einbildungskraft vor. So also auch hier. Was in dem chol begriffen ist, was der Dichter dem Verstande des Lesers dadurch wollte zu verstehen und zu denken geben, das läßt er nun, eins nach dem andern, vor seiner Einbildungskraft gleichsam vorüber gehen, um den Totaleindruck dadurch lebhafter zu machen. Hätte der Dichter mehr durch das chol ausdrücken wollen, warum würde er nicht auch das Uebrige umständlich angeführt haben? Wenn er nur bey den Gegenständen, die dem Menschen auf der Erde unterworfen sind, stille stuhnd, so mußte er ja den Totaleindruck, wenn er unter dem chol noch etwas mehr verstuhnd, nothwendiger Weise dadurch schwächen, daß er die übrigen, und zwar gerade die wichtigern und herrlichern, Gegenstände aus seiner umständlichen Beschreibung wegließ. Er, der doch Mond und Sterne in seinem Gedicht aufführte, und durch die Vergleichung mit ihnen den Menschen in seiner Kleinheit darstellte, er, der den Menschen unter die Engel herabsetzte, hätte er ihn nicht auch wieder über

sie hinaufsetzen, und ihn als Herrn des Monds und der Sterne erklären können, ja erklären sollen, wenn er seinem chol die weiteste Ausdehnung hätte geben wollen? So hingegen bleibt der Totaleindruck nothwendig nur bey der Erde stehen, weil die umständliche Schilderung von des Menschen Herrschaft unsere Gedanken nicht über die Erde hinauf erhebt, über die Erde und ihre itzige Verfassung hinaus erweitert, weil gerade das Wichtigste, das unsere Idee so hätte erhöhen und vergrössern sollen, fehlt. Der Dichter, dürfte man fast sagen, hätte seine Sache ziemlich ungeschickt gemacht, wenn er eine zukünftige Grösse des Menschen, die seinen itzigen Zustand weit übertreffen würde, auf die Art schilderte, die uns blos an seine itzige irdische Hoheit denken läßt. Und ein ungeschickter Dichter ist doch gewiß der Verfasser des 8ten Psalms nicht gewesen: der Psalm selbst zeigt ihn nicht so.

Herr Storr will zwar den Dichter damit rechtfertigen, daß er sagt, er habe bey seiner detaillirten Aufführung der Gegenstände, die dem Menschen unterworfen sind, auf 1 B. Mos. 1, 26. Rücksicht genommen, und also nur die Gegenstände genannt, die er in jener Stelle vor Augen gehabt habe. Aber gerade diese Bemerkung scheint mir das Gegentheil von dem zu beweisen, was Hr. Storr will. Denn zu geschweigen, daß der Dichter, wenn

er auch jene Stelle im Auge hatte, welches wohl möglich ist, doch Zusätze zu derselben hätte machen können, wenn er etwas mehreres hätte ausdrücken wollen, als in jener Stelle enthalten ist, so scheint eben die Aehnlichkeit zwischen beyden Stellen — möge der Dichter sich nun jene Stelle deutlich gedacht haben oder nicht — auch die Gleichheit des Gedankens anzuzeigen. „Der Mensch ist das Bild Gottes, und als solches ist er sein Stellvertreter auf der Erde, der Herr der irdischen Schöpfung", dieß ist der Gedanke in der Stelle Moses. Und weil dieser Gedanke so schicklich auch zu unserer Stelle paßt, so scheint es sehr natürlich zu seyn, daß der Dichter auch den nemlichen Gedanken habe ausdrücken wollen. Damit ist denn auch der wenigstens anscheinende Widerspruch gehoben, der in dem Psalm vorkommt, wenn man das chol weiter als auf die irdische Schöpfung ausdehnen will. Wenn man in diesem Falle es nicht so recht reimen kann, wie der Mensch über alles, und doch unter den Engeln seyn könne, so findet diese Schwierigkeit gar nicht Statt bey der andern Erklärung. Denn der Mensch kann Stellvertreter Gottes auf der Erde, er kann Herr der irdischen Schöpfung, und doch geringer als die Engel, er kann seiner Leibesgestalt nach unendlich kleiner seyn als das Himmelsgebäude, und in Vergleichung mit demselben gleichsam zu einem Nichts verschwinden, und doch vermittelst seines Geistes, zwar

nicht über dasselbe, aber doch — über die Erde herrschen. Es folgt dann so schön auf einander: der Mensch ist wie Nichts gegen das Himmelsgebäude, er ist geringer als die Engel, aber doch herrscht er mit Ansehen und Würde, die ihm der Schöpfer verlieh, über den Erdenkreis.

Daß übrigens das chol V. 7. mit der Einschränkung könne verstanden werden, die man ihm giebt, wenn man den Psalm als einen Naturpsalm erklärt, glaube ich nicht mehr beweisen zu dürfen. Selbst in der hebräischen Prose ist das Wort alles nicht immer ohne Ausnahme zu verstehen, so daß es durchaus alle Individuen der Klasse von Dingen, wovon die Rede ist, keines ausgeschlossen, bezeichnete. So wird z. B. 1 B. Mos. 16, 12. Ismael als ein Mann beschrieben, der jedermann angreiffen, und der von jedermann angegriffen werden würde. Mit allen Menschen auf der Welt ohne Ausnahme hat doch Ismael wohl nicht Händel gehabt. Und welcher König ist je in der Welt so groß und so glücklich gewesen, daß ihm alles zu Gebote gestanden wäre, was nur sein Herz begehrt hätte? Dieses verspricht aber der Prophet Achyah dem Jerobeam im Namen Gottes, 1 Kön. 11, 37. Mit dem Worte πας hat es im neuen Testemante eben diese Bewandtniß. Denn wer glaubt z. B. daß alle Einwohner von Jerusalem und der umliegenden Gegend bis auf den letzten Mann, selbst

bis auf das lezte Kind, das gehen konnte, zu Johannes dem Täufer gegangen seyen, wie es Matth. 3, 5. heißt? Und wenn die Prose im Hebräischen und im hebraizirenden Griechischen der Bibel, ja selbst in allen Sprachen, es mit dem Worte alles nicht immer so genau nimmt, sollte man denn von einem Dichter eine solche mathematische Genauigkeit verlangen, oder sie bey ihm anwenden wollen?

Möchte etwa Herr Storr sagen wollen, man müsse es bey einem prophetischen Dichter genauer nehmen, als bey einem andern, so kann ich ihm für einmal schon das darauf antworten: es müsse zuerst, damit keine petitio principii begangen werde, nicht durch ein Raisonnement aus dem chol selbst, sondern aus andern Umständen bewiesen werden, daß ein Dichter, der zuweilen ein prophetischer Dichter ist, es gerade in dem Gedichte über dessen Inhalt gestritten wird, auch sey, daß gerade dieses Gedicht einen prophetischen Inhalt habe: — welches bey unsrem Psalm also auch nicht durch Schlüsse, die aus dem chol gezogen werden, erwiesen werden darf, und aus andern Umständen wohl auch nicht erwiesen werden kann. Ich will aber den Hrn. Storr auch auf andere Stellen aufmerksam machen, die er selbst für prophetisch halten wird, und bey denen man auch von dem Buchstaben abgehen muß. Wer wird z. B. Ps. 2, 9.

es buchstäblich nehmen, wenn von dem Messias gesagt wird, daß er mit einem eisernen Scepter regieren, oder seine Gegner mit einem eisernen Stabe zermalmen werde? Wer wird nach der Beschreibung des goldenen Zeitalters Jes. 11, 6—8. es erwarten, daß sich in der messianischen Verfassung Wölfe und Lämmer bey einander aufhalten werden, und wie sie weiters lautet? Wenn also in prophetischen Stellen, die viel deutlicher als der 8te Psalm von dem Messias handeln, was die von der herrlichen Zukunft begeisterten Dichter sagen, nicht überall genau darf genommen werden, warum sollte denn das chol in unsrem Psalm auf's allergenaueste genommen werden müssen? Und da ja auch in dem Fall, wenn es aus andern Gründen erhellte, daß der Inhalt des Psalms prophetisch sey, die Stelle, von der die Rede ist, nicht nothwendig auf's genaueste genommen werden müßte; wie viel weniger ist dieses nothwendig, wenn noch gar nicht erwiesen ist, daß der Psalm prophetischen Inhalts sey, und es erst aus einer so mathematisch genauen Erklärung des chol müßte erwiesen werden?

Daß Paulus auf dieses chol einen solchen Nachdruck legt, wird doch nicht zum Muster dienen müssen, wie man den Dichter als Dichter zu erklären habe. Es ist nicht seine Sache, die poetischen Schönheiten des Gedichts ästhetisch zu entwickeln, und also zu zeigen, wie

die Ausdrücke des Gedichts genommen werden müssen, wenn man den Dichter als Dichter nicht mißverstehen wolle, wie die etwa vorkommenden Hyperbeln, wenn man sie in der Prose ausdrücken wolle, herabzustimmen und einzuschränken seyen. Er nimmt die Worte, wie sie da stehen, und zieht daraus seine Schlüsse, wie er sie gerade an dieser Stelle brauchen kann, ohne sich eigentlich darum zu bekümmern, ob sie auch in dem vollen Sinne, in dem weiten Umfange von dem Dichter selbst genommen worden seyen? Er nimmt sie in seiner Prose auf's genaueste, weil es sich ihm so schickt, nicht um zu lehren, daß in dem Gedichte selbst, daß in der Poesie überhaupt alles auf's schärfste müsse genommen werden. Man muß ihn also nur so verstehen, daß er sagen wolle, wenn man das παντα genau nehme, so passe es auf den Menschen überhaupt in seinem itzigen Zustande nicht, es passe nur auf den einzigen Menschen Jesum.

Man sieht's auch aus der umständlichern Auseinandersetzung dessen, was der Dichter unter dem chol versteht, in den darauf folgenden Versen, daß eben nicht jedes Wort so im weitesten Sinne genommen, und die Erklärung auf's Aeusserste getrieben werden müsse. — Der Dichter braucht das Wort chol im 8ten Verse des Psalms noch einmal: „alle Schafe und Ochsen" —

sagt er — „seyen den Menschen unterworfen, auch die Thiere des Feldes". Nun ist doch offenbar, daß nicht alle diese genannten Thiere von dem Menschen wirklich benutzt werden. Auch von der irdischen Schöpfung ist der Mensch nicht so ganz unumschränkter Herr, daß ihm alles zu Gebote stühnde, daß er gleichsam nur winken dürfte, und alle Geschöpfe ihm sogleich zu seinem Dienste bereit seyn müßten. — Herr Storr erkennt dieses selbst auch, nur zieht er einen ganz andern Schluß daraus, als ich. „Die Erfahrung lehrt" — sagt er — „daß der Mensch auf dieser Erde selbst von unzähligen, zum Theil sehr unbedeutenden Dingen abhängig, nicht aber alles ihm unterworfen sey, daß ihm itzt Fische, Vögel, Thiere eben sowol schädlich als nützlich werden können". Daraus folgert er nun, daß er erst nach einiger Zeit über die Geschöpfe Gottes herrschen, und daß er schon noch, wenn gleich itzt noch nicht, für das Bild Gottes in dieser Herrschaft werde erkannt werden. Wenn itzt seine Gewalt schon noch nicht so ausgebreitet seye, wie sie der Psalm beschreibe, so folge daraus, daß sie es noch werden werde, weil die Schilderung des Psalms doch noch in Erfüllung gehen müsse.

Aber wie? wird denn der Mensch in seinem künftigen Zustande auch über Fische, Vögel, Thiere herrschen? Das wäre allerdings die einzige Stelle in der

ganzen h. Schrift, wo die künftige Seligkeit und Herrlichkeit des Menschen mit diesen Farben geschildert würde. Sonst in allen andern Stellen derselben wird das Irdische, wenn vom Himmlischen die Rede ist, uns aus den Augen gerückt: in eine nähere Beschreibung dieser Herrlichkeit läßt sie sich zwar nicht ein, aber wo auch nur ein etwelcher Wink von der Beschaffenheit derselben gegeben wird, da ist's doch wahrlich keine Herrschaft über Fische, Vögel und Thiere des Feldes, die den Seligen verheissen wird. Wenn auch die Bilder, womit die h. Schriftsteller die künftige Herrlichkeit bezeichnen, von irdischen Dingen hergenommen sind, wie es nicht anders seyn kann, wenn sie sich Bewohnern der Erde einigermaassen verständlich machen wollen, so lassen sie uns doch immer zwischen hindurch sehen, daß dies nur Bilder sind, weil wir uns die eigentliche Beschaffenheit der Sache itzt noch nicht deutlich vorstellen können. Aber im 8ten Psalm sollte es ganz buchstäblich, nicht nur als ein Bild von etwas Geistigerm, Himmlischerm, wenn ich so sagen darf, zu verstehen seyn, wenn dem verherrlichten Menschen die Herrschaft über Fische, Vögel und andere Thiere zugeschrieben wird, als wenn es so ausgemacht wäre, daß wir in der künftigen Welt wieder Seen voll Fische, Wälder voll Gewild, Wüsten voll reissender Thiere, Gärten und Felder und Gewässer, die von Insekten wimmeln, antreffen würden. Man wird hier ganz

auf die elisäischen Felder der heidnischen Mythologen hin versetzt, wo die Schatten der Seligen jagen, fischen, Vögel fangen, wie sie es in diesem Leben getrieben haben. Denn daß Hr. Storr es so wolle verstanden wissen, sieht man daraus offenbar, weil er sich auf die Erfahrung beruft, die Lehre, daß die Thiere dem Menschen izt noch eben sowol schädlich als nüzlich werden können, und weil er daraus schließt, es müsse noch ein vollkommnerer Zustand bevorstehen, wo die Herrschaft des Menschen über die Thiere, die er als das Bild Gottes nach 1 B. Mos. 1, 26. führe, uneingeschränkter seye, wo ihm das Thierreich nicht mehr zugleich schädlich und nüzlich, sondern blos nüzlich seyn werde. Also hätten wir uns in jenem Leben Jäger zu denken, die nie einen Fehlschuß thun würden, nach welchem sie durch den Anfall des erzürnten Wildes selbst in Lebensgefahr kommen könnten, Fischer, denen nie, wie dort dem Petrus, ihr Netz zerreissen, Landbauer, die nie durch den Fraß der Mäuse, der Heuschrecken, der Gewürme zu Schaden kommen, die nie durch ein Viehsterben, dem sie nicht wehren könnten, in Armuth gerathen würden.

Wohin kommt man nicht, wenn man einen Dichter allzu buchstäblich erklären will! Wie zieht man ihm seine dichterischen Schönheiten ab, und läßt ihn Dinge sagen, die man sonst gewiß bey ihm nicht suchen und erwarten

würde, wenn man nicht dazu genöthiget zu seyn glaubte durch die für einen Dichter nicht passende Genauigkeit, mit der man bey der Erklärung desselben meint zu Werke gehen zu müssen! — Ich habe noch nichts davon gesagt, wie wenig sich diese Erklärung unsers Psalms auch auf den Messias, den höchsten Menschen, den Vorgänger seiner Brüder in allem, schicken würde. Er sagt zwar von sich selbst, daß ihm alle Gewalt über Himmel und Erden übergeben sey, Matth. 28, 18.; in sofern kann man also auch sagen, er herrsche über die Thiere. Aber dies bezöge sich dann doch nur auf die gegenwärtige Verfassung des Erdbodens, nicht auch auf diejenige Epoche des messianischen Reichs, wo wir einen neuen Himmel und eine neue Erde haben werden, von der wir also, wenn man auch dieses buchstäblich nehmen will, noch nicht wissen können, ob und welche Thiere, ob auch wieder Fische, Wild, Gewürme sie nähren werde? Ueberhaupt ist eine solche Beschreibung des Reichs des Messias, wie sich seine Herrschaft darin über Fische, Vögel, zahmes und wildes Vieh erstreke, nicht zu niedrig, in Vergleichung mit allen den andern herrlichen Beschreibungen dieses Reichs, die in der h. Schrift vorkommen? Es wird uns seine Herrschaft als eine Herrschaft über die Menschen, und nicht als eine Herrschaft über das Vieh beschrieben. Unser Psalm, so schön, so erhaben er ist, wenn er den Menschen überhaupt in seinem ge-

genwärtigen Zustande schildern soll, wird eben so unedel, wenn man ihn ganz buchstäblich auf den Messias vorzüglich beziehen will. Auch hat Paulus, dem es doch nicht einmal darum zu thun war den Psalm von ästhetischer Seite zu betrachten, dennoch, wo er ihn auf den Messias anwenden wollte, nur so weit seine Worte angeführt, als sie des Messias würdig waren. Die Herrschaft über Vögel und Fische und wildes und zahmes Vieh hat er weislich weggelassen, nicht sowol weil der Messias, dem er die Herrschaft über alles zuschreibt, nicht auch über diese Geschöpfe zu gebieten hätte, als vielmehr weil er ihm eine zu hohe Person ist, als daß er in Rücksicht auf ihn und seine Herrlichkeit des Thierreichs, dieses niedrigen Theils seines Gebiets erwähnen wollte. Wie viel weniger wird also ein Dichter, der ein schönes Kunststück liefern will, dasselbe mit einer so gar nicht erhabenen Beschreibung seines Helden verunstalten?

Nach diesen Bemerkungen, dünkt es mich, dürfe ich also doch wohl daraus, daß die Herrschaft des Menschen über die Thiere, so wie sie in unserm Psalm beschrieben ist, nicht in ihrer Vollkommenheit erscheint, einen andern Schluß ziehen, als Hr. Storr daraus gezogen hat. Weil nemlich der Mensch nicht unumschränkter Herr des Thierreichs ist, wie ihn der Psalm darstellt, so daß er alle Thiere immer nach seinem Gefallen benutzen könnte, weil

im Gegentheil seine Nebengeschöpfe auf der Erde ihm oft schädlich sind: so schliesse ich daraus, daß wir den Dichter als Dichter erklären, und also auch hier seine Beschreibung nicht so genau nehmen müssen, als wenn es die scientifische Beschreibung eines Naturforschers wäre. Wer fodert selbst von einem Redner, geschweige denn von einem Dichter, daß er keinen Satz in seinem Kunstwerke vortrage, gegen dessen allgemeine Wahrheit irgend etwas könne eingewendet werden, wodurch seine Allgemeinheit beschränkt würde? Wer fodert von ihm, daß er diese Beschränkungen, diese Ausnahmen der Reihe nach gleichsam bemerken müsse, wie ein Gelehrter, der ein ausführliches Lehrbuch in irgend einer Wissenschaft, oder eine Abhandlung, in der er über eine gewisse Materie alles erschöpfen will, schreibt? Genug, wenn sein Satz, wenn seine Behauptung nur der Hauptsache nach wahr ist; mehr fodert man nicht von ihm, weil durch eine detaillirte Auseinandersetzung der Ausnahmen leicht die Schönheit seines Werks verloren gehen, oder vermindert werden könnte. Und dies ist ja der Fall bey unsrem Psalm. Seine Beschreibung von der Würde des Menschen ist im Allgemeinen wahr; sonst müßte ja Gott sein Werk, so wie er es 1. B. Mos. 1, 26. ankündigte, mißlungen seyn. Der Mensch ist und bleibt seiner Natur nach das vornehmste Geschöpf Gottes, sein Stellvertreter auf Erden, der Herr seiner Mitgeschöpfe auf dersel-

ben. Dazu machen ihn seine Anlagen, dazu macht ihn besonders seine Vernunft, wodurch er über alle Thiere hervorragt. Sey's dann, daß er auch nicht gleich nach seiner Erschaffung alle seine Mitgeschöpfe zu benutzen wußte, daß er sie auch itzt noch nicht alle vollkommen zu benutzen weiß, so ist er doch durch seine Seelenkräfte, durch die er den Thieren überlegen ist, in den Stand gesetzt worden, immer mehrere Entdeckungen zu machen, um sie immer vollkommener zu benutzen, und das nicht erst in einer künftigen Weltverfassung, sondern noch in der gegenwärtigen, nicht erst in der messianischen Periode, sondern auch schon ehe der Messias auf Erden erschien. Denn darin änderte die Erscheinung des Messias nichts: der Mensch nahm vorher und nachher gleich, so wie er mehr und mehr kultivirt wurde, stufenweise in der Geschicklichkeit seine Nebengeschöpfe auf Erden zu benutzen zu, und das wird so fortgehen, so lange die gegenwärtige Einrichtung der Erde währet. Darüber hinaus sehen wir in dieser Hinsicht nicht, da sich der Schauplatz, worauf der Mensch wirksam ist, alsdann ja verändert. Sey's auch, daß das Thierreich und überhaupt die irdische Schöpfung dem Menschen öfters mehr schädlich als nützlich ist, so überwiegt doch der Nutzen offenbar den Schaden weit, und die Vernunft giebt dem Menschen immer mehr Gegenmittel an die Hand, um sich vor den verderblichen Wirkungen seiner Mitgeschöpfe zu sichern.

Warum sollte denn unter diesen Umständen ein Dichter den Menschen nicht als Herrn der irdischen Schöpfung erklären können, ohne daß es nöthig wäre anzunehmen, er müßte, um hiezu befugt zu seyn, einen prophetischen Blick in die ferne Zukunft gethan haben, ohne daß man genöthiget wäre anzunehmen, erst in einer künftigen Welt gehe das Gedicht völlig in Erfüllung, erst dort werde er ganz Meister der Bären und Wölfe?

Der Bären und Wölfe — wird mir Hr. Storr antworten: ich behaupte ja nicht, daß er nur von diesen in einer künftigen Verfassung Herr werden werde, sondern von allen Werken Gottes überhaupt, wenn auch alsdann keine Bären und Wölfe mehr darunter sind. Ich denke dabey hauptsächlich an den Himmel, der ja V. 4 des Psalms ein Werk der Finger Gottes heißt, so daß man im V. 7 unter dem Ausdrucke: Werke der Hände Gottes, dieses nemliche majestätische Werk Gottes vorzüglich verstehen kann.

Ich will hier nicht wiederholen, was ich schon bemerkt habe, daß der Dichter seine Sache eben nicht sonderlich gut gemacht hätte, wenn er, indem er eine allgemeine Herrschaft der Menschen über Himmel und Erde besingen wollte, beyspielsweise nur die niedrigen Geschöpfe, nur die Geschöpfe der Erde anführte, über die sich die

Herrschaft des Menschen erstreke, wenn er der Geschöpfe, die wir uns im Himmel denken, zwar erwähnte, aber nur, um die Menschen unter sie herabzusetzen, nicht über sie hinauf, wie es doch bey der Besingung einer so über alles erhabenen Würde des Menschen zu erwarten gewesen wäre. Eine Bemerkung, die auch alsdann nicht wegfällt, wenn man V. 6. das meat nicht ein wenig, sondern für eine kleine Zeit übersetzt. Denn wenn es auch hierin schon gewissermaassen liegt, daß der Mensch nach Verfluß dieser kurzen Zeit selbst über die Engel könne erhöhet werden, so hätte denn doch diese für den vorher so niedrig beschriebenen Menschen fast unglaubliche Erhöhung auch deutlicher sollen ausgedrückt werden: die Engel hätten neben den andern dem Menschen unterworfenen und namentlich angeführten Gattungen von Geschöpfen auch zum Vorschein kommen sollen. Ich erinnere nur noch an das, daß die maase jade Jehovah V. 7, und das chol in eben diesem Verse, um des Parallelismus willen, das gleiche seyen. Enthält nun, wie schon oben ist gezeigt worden, der 8te und 9te Vers nur eine detaillirte Außeinandersetzung dessen, was in dem chol begriffen ist, so ist's das Nemliche mit dem dem chol parallelen Ausdrucke Werke der Hände Gottes. Unter diesen kann der Himmel, und was darin ist, begriffen seyn, wie im 4ten Verse, aber er muß es nicht nothwendig: denn der

Himmel ist nicht das einzige Werk der Hände Gottes; die Erde, und was darin und darauf ist, ist es ebenfalls. Es kommt also immer auf den Zusammenhang an, worin der Ausdruck steht. Im 4ten Verse ist nun offenbar der Himmel als ein Werk Gottes angegeben; aber dieser 4te Vers steht in keiner so genauen Verbindung mit dem 7ten, daß der gleiche Ausdruck auch nothwendig die gleiche Bedeutung haben müßte. Denn im 4ten Verse ist noch von der Grösse des Himmelsgebäudes die Rede, gegen welches der Mensch so klein sey, im 7ten hingegen von der Grösse oder der hohen Würde des Menschen. Wenn also der Ausdruck Werke der Hände oder der Finger Gottes sich im 4ten Verse auf den Himmel bezieht, so folgt gar nicht daraus, daß er das nemliche auch im 7ten Verse in sich begreiffen müsse. Dies folgte noch nicht, wenn auch der Zusammenhang des 7ten Verses mit den folgenden nichts bestimmte: allein dieser entscheidet ja dafür, daß unter den Werken der Hände Gottes hier die Geschöpfe der Erde müssen gedacht werden.

Durch alle diese Bemerkungen scheint es mir also gegen alle Gründe, die Herr Doktor Storr für das Gegentheil anführt, dennoch erwiesen, und auf's neue bestätiget zu seyn, daß der achte Psalm kein prophetischer Psalm sey, wo der Dichter auf ferne Zeiten hin-

aus sah, in denen erst der Mensch die hohe Bestimmung erreichen werde, die ihm von seinem Schöpfer zugedacht sey, und worin ihm der erste Mensch unter allen, der Messias, vorangehen werde. Es scheint mir auf's neue bestätiget zu seyn, — worin die geschmackvollsten Ausleger zu allen Zeiten übereingestimmt haben, daß dieser Psalm unter die Naturpsalmen gehöre, worin der Mensch nach seiner Natur, die er von seiner Schöpfung an hat, und die er immer behält, die er auch durch die Sünde nicht verlor, beschrieben wird.

Es bleibt nun nur noch übrig zu zeigen, daß diese Auslegung der Paulinischen im Briefe an die Hebräer nicht widerspreche. Denn, daß der Apostel uns den Psalm nicht lehren wolle erklären, habe ich schon, wie ich hoffe, hinlänglich gezeigt. Es ist also gar nicht mehr nöthig, daß wir zeigen, daß der Dichter bey allen seinen Worten und Redensarten das gedacht habe, was der Apostel daraus zieht. Genug, wenn wir nur zeigen können, daß der Sinn des Dichters den Schlüssen, die der Apostel aus seinen Worten zieht, nicht entgegen gesetzt sey.

Offenbar urgirt der Apostel die Worte des Psalms mehr, als die Worte eines Dichters eigentlich urgirt werden sollten, wenn man ihn als Dichter erklären will

Der Dichter nahm seine Ausdrücke nicht so genau, nicht in dem weiten Umfange, wie sie Paulus erklärt: dies habe ich in meiner Abhandlung wahrscheinlich zu machen gesucht. Allein dem ungeachtet konnte Paulus die Stelle des Psalms doch gar wohl zu seinem Zwecke brauchen, ohne daß man sagen kann; er habe in die von ihm gebrauchte Schriftstelle etwas hineingelegt, das gar nicht, oder wovon gerade das Gegentheil darin gestanden sey, er seye dadurch auf unrichtige Schlüsse geleitet worden. Wenn auch der Psalm wirklich den Sinn hat, der mir als der natürlichste vorkommt, wenn auch das chol nicht auf die ganze Welt, auf Alles, Gott allein ausgenommen, bezogen werden darf, wenn man es nemlich nehmen will, wie es der Dichter selbst verstuhnd; so konnte Paulus doch immerhin den Psalm gebrauchen, um mit den Worten desselben die hohe Bestimmung des Menschen, wie sie uns durch Jesum noch näher, als durch den Verfasser des Psalms, bekannt gemacht worden ist, zu beschreiben. Immerhin ist es wahr, daß in dem Psalm dem Menschen eine hohe Würde zugeschrieben wird. Immerhin ist es ferner wahr, daß dem Menschen ein vollkommnerer Zustand noch bevorsteht, als derjenige ist, in dem er sich gegenwärtig befindet, daß also sein gegenwärtiger Zustand in Vergleichung mit dem zukünftigen noch unvollkommen genannt werden kann. Konnte also der Apostel nicht mit Recht den

Schluß machen: Der Mensch, von dem so viel Herrliches in dem achten Psalm steht, hat noch nicht alle Stufen der Herrlichkeit erstiegen: er ist hieniden noch zu unvollkommen, als daß Herrlichkeit und Glückseligkeit im weitesten Umfange ihm schon könnte zugeschrieben werden. Will man die herrliche Beschreibung seines Zustandes nicht einschränken, so muß man einen noch vollkommnern Zustand für ihn in der Zukunft erwarten? Er wußte, daß durch die Einführung des Christenthums in der Welt der Mensch zu einer höhern Stufe von Glückseligkeit geleitet würde, als er sonst hätte erwarten können, und als die war, worauf er vorher gestanden war. Konnte er also nicht sehr natürlich darauf verfallen zu denken, die Beschreibung von dem herrlichen Zustande des Menschen, die der achte Psalm enthalte, schicke sich noch mehr auf den Zustand, zu dem er durch den Messias erhoben werden würde, als auf den, in dem er sich vor demselben, in dem er sich zur Zeit Davids befand? Ohne daß also der Dichter selbst schon nothwendiger Weise diesen künftigen vollkommnern Zustand des Menschen müßte vor Augen gehabt haben, konnte Paulus Züge aus jenem schönen Gemälde in dem messianischen Zeitalter vorzüglich ausgedrückt finden, und also um deßwillen den Psalm von dieser Epoche erklären. An dem Messias selbst fanden sich diese Züge schon damals aufs allervollkommenste, an seinen Freun-

den sollten sie noch immer herrlicher erscheinen. Darum legte der Apostel den Psalm, wenn man ihn im vollesten Sinn nehmen wolle, von dem Messias aus.

Und allerdings ist ja er der erste Mensch: was also Schönes, Grosses, Herrliches von dem Menschen überhaupt ausgesagt wird, das gilt zu allererst von ihm, — und dann nach ihm von denen, die durch ihn zu der höchsten, für Menschen möglichen Glückseligkeit und Herrlichkeit geführt werden.

So kann die Paulinische Erklärung mit dem Sinne, den man den Worten des Dichters, als eines solchen, beylegen muß, gar füglich vereiniget werden, ohne dem Dichter Gewalt anzuthun, und ohne den Apostel einer unrichtigen Auslegung zu beschuldigen. Der Dichter hatte ein schönes Ideal der Menschheit vor sich, der Apostel noch ein schöneres; durfte der Dichter seinem Ideale herrliche Prädikate beylegen, ohne die dichterische Wahrheit zu verletzen, so durfte der Apostel eben diese Prädikate seinem schönern Ideale in eben dem Sinne, in dem sie der Dichter genommen hatte, ja in einem noch mehr umfassenden Sinne beylegen: in beyderley Sinne sagte er von demselben nicht nur nichts poetisch, sondern auch nicht einmal etwas dogmatisch Unrichtiges aus.

Ueber die Anwendung, die eben dieser Apostel von dieser Stelle des Psalms 1 Kor. 15 macht, darf ich mich nicht ausführlich erklären; denn es ist ja auch dort der Fall, daß Paulus von dem höchsten Menschen im allerweitesten Sinne das aussagt, was der Dichter von dem Menschen überhaupt gesagt hatte. Es widerspricht also auch dort die Erklärung des Psalms, in so fern man ihn für einen Naturpsalm ansieht, der apostolischen nicht; denn was von allen Menschen überhaupt gilt, das gilt von dem höchsten Menschen auch, und zwar im höchsten Sinne.

Noch weniger aber, als aus diesen Paulinischen Stellen, wird irgend jemand aus der Anwendung, die unser Heiland selbst Matth. 21, 15 von dem 3ten Verse unsers Psalms macht, einen Schluß ziehen, zum Beweise, daß der Psalm prophetischen Inhalts sey. Wenn er die Kinder, die ihm das Hosianna zuriefen, durch die Worte des Psalms: Aus dem Munde junger Kinder und Säuglinge hast du dir ein Lob zubereitet, vertheidiget, wer wollte denn blos hieraus behaupten, daß Jesus den Psalm für einen messianischen erklärt habe, dessen Vorherverkündigungen durch dieses Hosiannarufen der Kinder zum Theil erfüllt worden seyen? Da er nichts Bestimmteres hinzusetzte, wodurch er zu verstehen gegeben hätte, in welchem Sinne er die

Worte des Psalms im Zusammenhange verstehe, so ist es ja, auch wenn man diese Stelle nur abgesöndert für sich betrachtet, eben so leicht möglich, daß unser Heiland nur sagen wollte; es gehe hier bey ihm mit diesen Kindern, wie es dort im 8ten Psalm von den Kindern überhaupt heisse, sie tragen zur Verherrlichung Gottes bey; gerade so hälfen sie nun auch sein, nemlich Jesu, — Lob vermehren. Wer, der mit der Bibel bekannt ist, macht nicht oft solche Anwendungen biblischer Stellen auf sich oder auf andere, auf diese oder jene Begebenheiten, ohne daß er damit sagen will: die Stelle handle ihrem eigentlichen Sinne nach von diesen Personen oder von diesen Begebenheiten? Vergleicht man dann aber noch den Zusammenhang, worin diese von Jesu angeführte Stelle im Psalm selbst steht, so erhält es den höchsten Grad der Wahrscheinlichkeit, daß Jesus nicht habe sagen wollen: Ich bin der, den der 8te Psalm so hoch erhebt, daß selbst Unmündige sein Lob verkündigen sollen, gerade auf dieses gegenwärtige Hosiannarufen zielt der Verfasser des Gedichts. Hätte derselbe diesen Jubel der Kinder bey'm Eintritte Jesu zu Jerusalem vor Augen gehabt, so hätte er gewiß was ganz anders darauf folgen lassen, als eine Betrachtung der glänzenden Himmelsgestirne, besonders da es nicht Nacht war, als Jesus zu Jerusalem einzog, daß das strahlende Licht jener prächtigen Himmelskörper ihn freundlich begleitet hätte.

Ueberdieß wäre ja die Erklärung, die Jesus, und die, welche Paulus verschiedenen Worten des Psalms gäbe, in offenbarem Widerspruche mit einander. Denn sie legten Stellen, die im Psalm unstreitig nicht auf den gleichen zielen können, von der gleichen Person, nemlich von dem Messias, aus. Es leuchtet in die Augen, daß der Erhabene, dem aus dem Munde der Unmündigen ein Lob zubereitet werden soll, und der dem Menschen alles unterworfen hat, der in dem Psalm in der 2ten Person angeredet wird, nicht eben der Mensch seyn kann, dem von diesem Erhabenen alles unterworfen wurde, und von dem der Psalm in der 3ten Person redet. Und doch wendet Jesus und Paulus, was von jenem und von diesem in dem Psalm ausgesagt wird, auf den gleichen an.

Ein neuer Grund, wie es scheint, der es wahrscheinlich macht, daß weder Jesus noch Paulus den eigentlichen Sinn des Psalms habe angeben wollen, sondern daß ihn ein jeder gebrauchte, wie es ihm nach seiner Absicht bequem war. Das schöne Gedicht lag diesen beeden schriftverehrenden Israeliten im Gedächtniß, und es fielen ihnen bey jedem schicklichen Anlasse Stellen daraus ein; so wie es auch jedem Bibelfreunde unter den Christen verdient im Gedächtnisse zu seyn, zu häufiger Erweckung und Veranlassung erhabener Gedanken und nützlicher Betrachtungen.

Kann der Rationalist ein christlicher und namentlich ein protestantischer Religionslehrer seyn?

Bey dem entschiedenen Hang unsers Zeitalters zur rationalistischen Denkart in der Religion, dessen bessere Quelle bey den gelehrten Theologen bekanntlich eben so wohl in der Veränderung der Exegese, als in den Grundsätzen der neueren Philosophie, bey den Nichttheologen aber neben der Philosophie vorzüglich in der durch die Fortschritte der körperlichen und geistigen Naturkunde so lebhaft erweckten Tendenz des Verstandes, alles an die Kette der Natur anzureihen, zu suchen ist, auf der einen — und der darneben fortdauernden Verbindlichkeit der Religionslehrer, ein System, das auf eine supernaturalistische Basis erbaut ist, im Umlauf zu erhalten, auf der andern Seite, muß die Frage: Läßt sich das eine mit dem andern ohne Verletzung des Gewissens vereinigen? eine unläugbare Wichtigkeit haben.

Diese Frage muß um so wichtiger erscheinen, je mehr sich die Schwierigkeiten, das eine von dem andern zu trennen, häufen, je dringender mithin das Bedürfniß

wird, irgend einen oder mehrere Vereinigungswege aus- findig zu machen. Es kann den Rationalisten nichts we- niger als gleichgültig seyn, sich von dem Vorwurf der Gewissenlosigkeit, den ihnen die entgegengesetzte Parthey wirklich macht, oder doch zu machen sich stark versucht fühlen muß, durch eine gründliche und befriedigende Ant- wort frey zu machen. Es kann aber auch dem edelden- kenden Supernaturalisten, wenn er auch noch so fest und eifrig über seinen Grundsätzen hält, keine Freude seyn, über so viele seiner Mitbrüder, denen er zum Theil gewiß in mancher Hinsicht seine Achtung nicht versagen kann, wenigstens bey sich selbst in der Stille zu verur- theilen. — Daß aber dieser Zweifel bey der Menge von Untersuchungen über verwandte, angrenzende und oft sehr nahe berührende Fragen, die sich in einer Menge neuerer Schriften finden, und bey denen sich man öfters kaum des Verdachts erwehren kann, daß gerade jener Hauptzweifel dabey insgeheim zum Grunde liegen möchte, doch so selten in bestimmten und unzweydeutigen Aus- drücken von Seiten der rationalistischen Parthey aufge- worfen wird, — dieser Umstand erweckt unwillkürlich schon zum Voraus ein Vorurtheil gegen jede Vereini- gungsmethode der rationalistischen Denkart mit der äus- sern Verbindlichkeit, ein supernaturalistisches Lehrge- bäude vorzutragen. Fast scheint es, als ob sich mancher fürchtete, sich im Ernst die nackte Frage vorzulegen: wie

kannst du deine Handlungsart mit deinem Gewissen vereinigen? und es sicherer fände, einen Zweifel dahin gestellt seyn zu lassen, dessen Erörterung ein bedenkliches Resultat ahnen, oder doch keine erwünschte und befriedigende Auflösung erwarten läßt. Es wäre nun freylich gewiß ein unbilliges und ungegründetes Urtheil, wenn man aus dem Mangel des Entschlusses diesen sich unwillkürlich aufdringenden Zweifel zu lösen, auf moralischen Indifferentismus schliessen wollte (ungeachtet es allerdings möglich ist, daß bey einzelnen Subjekten diese Folge aus jener Unentschlossenheit entspringe): aber auf jeden Fall kann man doch jene Unentschlossenheit kaum vor sich selbst verantworten: auf jeden Fall muß es für den Gewissenhaften eine peinliche Lage seyn, gerade das Geschäfft der moralischen und religiösen Cultur beständig mit der geheimen Furcht, unrecht zu handeln, zu treiben.

Der Verfasser dieser Abhandlung würde sich selbst zur Untersuchung dieser Frage für vorzüglich geeignet halten müssen, wenn er die übrigen Erfodernisse zu einer solchen Untersuchung in eben dem Maaß besäße, in welchem er eines derselben, die ruhige Ueberlegung, zu besitzen glaubt. Doch auch selbst bey der ruhigsten und partheylosesten Prüfung muß man sich in einer grösseren oder geringeren Verlegenheit fühlen, wenn man auf der einen Seite nicht nur das laute Geschrey, welches der orthodoxe Ei-

ferer (oft gewiß aus lauter Redlichkeit) über Unredlichkeit, Heucheley, Betrug und Kälte gegen wahre religiöse Ueberzeugung erhebt, hören muß, sondern wenn selbst der klare Ausspruch der gesunden moralischen Vernunft sehr unzweydeutig gegen alle künstliche Versuche, das zu vereinigen, was doch einmal einander entgegen gesetzt ist, zu sprechen scheint, auf der andern Seite aber so manche achtungswürdige, eben so verständige als gutdenkende, und für alles Gute thätige Religionslehrer, bey welchen es wirklich (was man freylich nicht mit Gewißheit wissen, aber doch sehr häufig mit mehr oder weniger Wahrscheinlichkeit voraussetzen darf) vereiniget ist, vor dem Auge hat, wenn man demnach befürchten muß, eine solche Untersuchung möchte, je nachdem ihr Resultat ausfallen, entweder zur Beförderung eines für die Sache selbst gefährlichen Leichtsinnes etwas beytragen, und von einer Parthey als eine methodische Anweisung zum Betrug, die immer noch schlimmer, als der Betrug selbst, ist, verschrieen, oder von den Stärkeren der andern Parthey als eine schiefe moralische Grübeley angesehen werden, die bey all ihrer Schiefheit doch vielleicht hin und wieder eine für die Sache der Wahrheit nachtheilige Aengstlichkeit im Prüfen befördern und bestärken könnte. Wirklich könnten neben andern Bedenklichkeiten, die ich nicht erwähnen will, diese Schwierigkeiten, die grossentheils nicht blos

in zufälligen Umständen, sondern in dem Schwierigen der Frage selbst ihren Grund haben, mich abhalten, sie auf eine so unversteckte Art öffentlich zur Sprache zu bringen, wenn ich mit einem decisiven Stimmgebungsrecht auftreten, oder mich zu einer völlig befriedigenden Lösung derselben verbindlich machen müßte: aber meine Absicht, blos die Aufmerksamkeit derer, für welche diese Frage interessant seyn muß, auf's neue darauf zu lenken, oder etwa hier und da einem, der mit sich selbst darüber im Reinen ist, sein Urtheil abzulocken, oder vielleicht hier und da eine Discussion der Gründe und Gegengründe zu veranlassen (es mag in Schriften oder in gesellschaftlichen Cirkeln geschehen), setzt mich über alle jene Bedenklichkeiten hinweg. Somit also zur Frage selbst.

1) Diejenige, welche man in Absicht auf ihre religiöse Ueberzeugung Rationalisten nennen kann, sind entweder dogmatische, oder skeptische, oder critische Rationalisten.

Der dogmatische Rationalist läugnet bestimmt die Wirklichkeit und Möglichkeit, oder doch die Wirklichkeit einer Offenbarung, als eines Faktums, das durch eine übersinnliche Causalität Gottes in der Sinnenwelt bewirkt worden — er verneint demnach categorisch die Glaubwürdigkeit einer geoffenbarten Religion, sofern sie

auf der Autorität eines göttlichen Gesandten beruhen soll. Der skeptische Rationalist nimmt sich über die Möglichkeit und Wirklichkeit einer geoffenbarten Religion kein entscheidendes Urtheil heraus, kann aber nach seinem Princip keinen Gebrauch derselben, welcher sich auf Offenbarungsautorität gründet, als gültig anerkennen. Den critischen Rationalisten endlich möchte ich denjenigen nennen, der zwar die Möglichkeit einer Offenbarung (im engern Sinne) an und für sich zugibt, aber die Annahme einer wirklichen Offenbarung für eine der Vernunftmaxime, alles aus natürlichen Ursachen zu erklären, zuwiderlaufende Annahme erklärt (*). Man kann zu diesen drey Gattungen der Rationalisten, von welchen übrigens die erste mit der dritten zum Theil zusammenfällt, wenn man von den verschiedenen Gesichtspunkten absieht, von welchen beyde bey dem Begriff von Möglichkeit und Wirklichkeit der Offenbarung ausgehen,

(*) Nach Kant (Rel. Lehre S. 217) heißt ein reiner Rationalist derjenige, welcher eine übernatürliche göttliche Offenbarung zwar zuläßt, aber behauptet, daß es zur Religion nicht nothwendig erfodert werde, sie zu kennen und wirklich anzunehmen. Da in dieser Erklärung die Ausdrücke: zulassen und nothwendig mehrerer Deutungen fähig sind, so scheint sie mir den Charakter des Rationalisten auch nicht bestimmt genug auszudrücken.

noch eine vierte rechnen, die aber eigentlich zwischen dem Supernaturalismus und Rationalismus in der Mitte steht. Ihr Unterscheidendes bestünd ein der Behauptung: daß gewisse Religionswahrheiten zwar wirklich auf eine übernatürliche Art geoffenbart worden seyen, daß aber nur solche Lehren einen Theil der geoffenbarten Religion ausmachen können, die sich aus Grundsätzen der Vernunft selbst erweisen und ableiten lassen. Sie können bey dieser Voraussetzung selbst den Autoritätsglauben gelten lassen, aber zum voraus schon die Gültigkeit dieses Autoritätsglaubens auf solche Sätze einschränken, die aus Vernunftgründen dargethan werden können. Sie könnten demnach diesen Autoritätsglauben für sich selbst und zu ihrer Ueberzeugung zwar entbehren, aber ihn mit unbestreitbarem Recht zur Ueberzeugung anderer gebrauchen. Man würde sie am beßten durch den Ausdruck: rationale Supernaturalisten bezeichnen. Unter diese Klasse gehörten z. B. solche, welche zwar eine unmittelbare göttliche Sendung Christi behaupteten, aber dabey voraussetzten, er habe nichts anders, als Vernunftreligion gelehrt — alles übrige gehöre blos zur Einkleidung der aus der Vernunft geschöpften Religionslehren: diese seyen aber von seinen Schülern, denen nicht gleiches göttliches Ansehen zukomme, zum Theil mißverstanden, zum Theil aus eigenem Antrieb mit positiven Zusätzen vermehrt worden.

a) Bey allen diesen verschiedenartigen Rationalisten steht ihre Ueberzeugung mit dem öffentlich autorisirten Lehrbegriff, den sie als christliche und namentlich als protestantische Kirchenlehrer vorzutragen haben, im entschiedensten Widerspruch: dies trifft auch den skeptischen Rationalisten, der wenigstens davon überzeugt zu seyn glaubt, daß man keine zureichende Gründe habe, den Inhalt des angenommenen Lehrbegriffs für wahr zu halten.

Es kann hier (um vor der Hand einen Hinterhalt abzuschneiden, hinter welchen der rationalistische Religionslehrer freylich mit einemmal gegen alle Angriffe gedeckt wäre) nichts helfen, zu dem Princip des Protestantismus, auf welches man sich so oft zu berufen pflegt, seine Zuflucht zu nehmen, ich meine, zu dem Grundsatz: daß keine menschliche Autorität, sondern die heilige Schrift allein unsere christliche Ueberzeugungen begründen müsse, und daraus weiter so fortzuschliessen: Aus der heiligen Schrift selbst muß also erst bewiesen werden, ob und in welchem Sinn sie göttliche Autorität habe: wer darin keinen Beweis für eine von Vernunftgründen unabhängige Autorität der Lehre Jesu und seiner Apostel, sondern vielmehr im Gegentheil Beweise dafür findet, daß Jesus und seine Apostel selbst ihre Lehren auf blose Vernunftgründe bauen, der kann consequenter Weise ein

Ra-

Rationalist und doch zugleich ein Protestant seyn. Denn die Symbole der Protestanten setzen ja die heilige Schrift nicht blos als historische Erkenntnißquelle einer gewissen Religion, deren Inhalt erst durch Vernunftbeweise das Gepräge der Wahrheit erhält, sondern als Norm des Glaubens und Handelns voraus: sie fodern überdies, daß der Inhalt der heiligen Schrift nach der Erklärung im Ganzen und Wesentlichen vorgetragen werde, welche die Verfasser der Symbole für die richtige hielten.

3) Aber auch abgesehen von der Voraussetzung, daß protestantische Religionslehrer die Verbindlichkeit über sich nehmen, einen gewissen öffentlich autorisirten Lehrbegriff vorzutragen, so, sind sie schon als christliche Religionslehrer wenigstens an die heilige Schrift, als die Grundlage ihrer religiösen Belehrungen, als ein Buch von göttlicher Autorität, gebunden: sie wissen es, daß ihre Gemeinden unter einem christlichen Religionslehrer sich nicht einen solchen denken, der das, was ihm in der heiligen Schrift Vernunftreligion zu seyn scheint, heraushebt und vorträgt, sondern einen solchen, der von dem Princip der göttlichen Autorität dieser Bücher ausgeht: sie wissen es, daß ihnen dadurch wenigstens stillschweigend die Verpflichtung auferlegt ist, jenes Princip bey ihrem Religionsunterricht zum Grund zu legen. Dieser Verpflichtung könnten sie nun freylich entsprechen,

wenn es möglich wäre, den Beweis zu führen, daß wirklich in dem ganzen Religionsbuch nichts als Vernunftreligion sey: allein die Versuche, diesen Beweis auch nur theilweise zu führen, sind bisher so sehr mißlungen, daß man es wohl als entschieden annehmen darf, dieser Beweis lasse sich wirklich durchaus nicht führen.

4) Angenommen endlich, ein christlicher Religionslehrer seye bey seinem Religionsunterricht an die heilige Schrift als Norm des Glaubens nicht einmal äusserlich gebunden, trete aber doch als Lehrer einer Gemeinde auf, die sich bisher an die heilige Schrift als Richtschnur ihres Glaubens und Handelns gehalten, die positive Lehrsäze des Christenthums neben den Wahrheiten der Vernunftreligion auf göttliche Autorität angenommen, und ihre Tugend, Zufriedenheit und Ruhe an jene eben so gut, als an diese angeknüpft hat; findet nicht auch in diesem Fall eine innere Verpflichtung statt, ihr jene positive Stüzen nicht nur nicht zu rauben, sondern auch weiter darauf fortzubauen, und den Glauben an die göttliche Autorität jener alten Urkunden, der so fest an ihre Moralität und Beruhigung geknüpft ist, nicht nur nicht umzustossen, sondern zu erhalten und zu bestätigen? Wie kann aber ein Rationalist dieses gegen seine innere Ueberzeugung thun? Warum überläßt er das Lehrgeschäfft nicht lieber einem andern, der selbst von

dem überzeugt ist, was er unter den gegebenen Umständen andere zu lehren für Pflicht halten muß?

II. Der natürlichste Weg, alle diese äussere Collisionen mit der innern Ueberzeugung zu vermeiden, ist freylich dieser, wenn der Rationalist überall nie das Amt eines christlichen, und namentlich eines protestantischen Religionslehrers übernimmt, oder davon abtritt, sobald seine rationalistischen Grundsätze bey ihm zur Reife gekommen sind. Aber der Schwierigkeiten, welche dieser Maaßregel im Wege stehen, sind unendlich viele — denn (um nur die größten anzuführen)

1) Einmal läßt sich bey der Wandelbarkeit menschlicher Ueberzeugung gar nicht bestimmen, ob und wie bald ein Religionslehrer seine rationalistische Denkart mit der supernaturalistischen vertauschen werde.

2) Gewissenhafte Forscher (denn von leichtsinnigen und gewissenlosen, die überall nicht würdig sind, Religionslehrer zu seyn, ist hier nicht die Rede) — und selbst der eifrigste Supernaturalist muß doch wohl zugeben, daß auch gewissenhafte Forscher Rationalisten werden können — gelangen gewöhnlich erst nach einer Reihe von Jahren zu dem Grad des für Wahrhaltens der rationalistischen Grundsätze, den sie Ueberzeugung nennen

können — sie haben ihre beßte Lebenszeit und ihre beßte Kräfte auf diejenige Wissenschaft verwandt, die ihnen ihren Unterhalt im Staat sichert; ohne es vorauszusehen, sind sie nach mehreren Jahren durch fortgesetztes Nachdenken zu einem Ziel ihrer Ueberzeugung gekommen, das ihnen nun die Früchte ihrer Arbeit auf einmal rauben soll — sie sollen kein geistliches Amt annehmen, oder, wenn sie bereits in einem solchen stehen, wieder davon abtreten. Der Staat belohnt ihnen ihre Gewissenhaftigkeit nicht dadurch, daß er ihnen den Lebensunterhalt auf eine andere Art sichert, ja sie werden in den meisten Staaten sogar ihrer Bürgerrechte verlustig, wenn sie frey ihre Ueberzeugung bekennen — es ist ungewiß, ob sie Gelegenheit finden, auf irgend eine anständige Art ihr Leben (und das Leben der Ihrigen) zu unterhalten. Welch eine harte und beynahe grausame Foderung!

3) Aber noch mehr! Ein Mann, der gerade zum Religionslehrer mit allen Fähigkeiten und Kenntnissen ausgerüstet ist, der durch das Beyspiel seiner Rechtschaffenheit, Uneigennützigkeit, Menschenliebe und Religiosität seinem Unterricht einen vorzüglichen Nachdruck geben, der vielleicht noch überdies durch seine Menschenkenntniß und äussere Humanität gerade in der Lage eines Religionslehrers sehr viel Gutes stiften kann, ein Mann, der bey der bescheidensten Schätzung seiner Vor-

züge sich doch vor vielen andern für tauglich zu dieser Bestimmung halten muß, ein Mann, dessen Klugheit und Gewissenhaftigkeit für jeden Anstoß, der etwa von seiner rationalistischen Denkart zu besorgen wäre, bürgt, soll durch die Wahl eines andern Berufs, in dem er vielleicht überhaupt oder doch wenigstens jezt unendlich weniger Gutes wirken kann, der Welt den größten Theil der Früchte seiner moralischen und intellektuellen Cultur entziehen? Oder er soll, wenn er sich erst kürzere oder längere Zeit nach dem Antritt seines Amts für den Rationalismus entschieden hat, aus dem schönen Wirkungskreis, den er für sich eröffnet sieht, heraustreten. Er soll den Plan, den er sich zur Veredlung der Menschen, deren moralische Bildung ihm anvertraut ist, gemacht hat, auf einmal aufgeben, er soll sich auf einmal von Menschen losreissen, deren Anhänglichkeit an ihn, deren Achtung für ihn bisher auf sie selbst einen sehr wohlthätigen Einfluß hatte? Oder fallen etwa diese angenommenen Voraussetzungen weg, sobald er sich innerlich zu den Grundsätzen des Rationalismus bekennt? Diese leztere Frage muß sich freylich erst aus dem beantworten, was weiter unten von dem pflichtmässigen und erlaubten Verhalten eines Rationalisten bey dem christlichen Unterricht gesagt werden soll — aber so viel läßt sich auch hier schon darauf antworten: Ein Religionslehrer, welcher diejenigen Lehren des Christenthums, die schon in der Vernunftreligion enthalten sind,

die Lehren von Gott, von der göttlichen Vorsehung und Weltregierung, von der Unsterblichkeit und einer künftigen Vergeltung des Guten und Bösen, der die ganze christliche Moral nach den Bedürfnissen seiner Zuhörer und mit tiefer Empfindung vorträgt, der den Namen Christi nie ohne das Gefühl der innigsten Hochachtung nennt, und überall auf sein Beyspiel, als das vollkommenste Muster aller menschlichen Tugend, hinweißt, ein Mann, dessen eigene Denk- und Handlungsart Achtung gegen Gott und Religion, Achtung und Eifer für alles Gute und Edle, wahre Menschenliebe und festes Vertrauen auf Gott athmet, gehört schon deßwegen unter die tauglichsten Lehrer der Religion. Oder sollte es endlich gar unmöglich seyn, daß ein Mensch von solchen Eigenschaften des Herzens, der lange und gewissenhaft genug geprüft hat, ein Rationalist werden könnte? Ich müßte, um diesen Einwurf vollständig zu erörtern, mich auf eine gelehrte Erörterung der ganzen Streitfrage zwischen Rationalisten und Supernaturalisten einlassen (die hier nicht an ihrem Ort wäre): aber läugnen will und kann ja doch kein Supernaturalist, daß seine eigene Ueberzeugung von historischen, mithin von theoretischen Gründen abhänge: die consequenteste und scharfsinnigste Vertheidiger des Supernaturalismus lassen selbst mit Recht keinen von theoretischen Gründen unabhängigen Beweis für die Wirklichkeit einer übernatürlichen Offen-

barung gelten; sie behaupten selbst, daß weder durch ein praktisches Bedürfniß eine Offenbarung (im engeren Sinne) postulirt, noch durch die Uebereinstimmung des Inhalts einer Religion mit den edelsten Wünschen und Bedürfnissen eines moralisch gestimmten Gemüths der Glaube an ihren übernatürlichen Ursprung begründet werden könne: sie müssen also auch zugestehen, daß die Quelle der rationalistischen Ueberzeugung nicht nothwendig in unlauteren Neigungen, in einer Verstimmung des Herzens liegen müsse, sondern daß sie blose Sache des Verstandes seyn könne. Wirklich hängt ja auch am Ende die Entscheidung der Hauptsache einerseits von der Frage ab: ob es nothwendige Maxime des Verstandes sey, alles aus natürlichen Ursachen zu erklären, und nirgends die Einwirkung einer übernatürlichen Ursache in der Reihe der Erscheinungen der Sinnewelt zuzulassen? und anderseits von der historischen Ansicht der Nachrichten, welche die Geschichte der christlichen Offenbarung enthalten. Und in der That kann es gegenwärtig für den Ehrgeiz eines auch nur über die gemeinste Eitelkeit erhabenen Menschen kein grosser Reiz seyn, sich zum Rationalismus zu bekennen. Denn Nachbeter der rationalistischen Grundsätze giebt es genug, aber der denkenden und scharfsinnigen Vertheidiger des Supernaturalismus desto weniger.

Auch mag es unter den geheimen Bekennern des Ra-

tionalismus vielleicht manchen geben, der in mehr als einer Hinsicht lieber Supernaturalist, als Rationalist seyn möchte, wenn Neigung und Wunsch über die Ansichten seines Verstandes, dessen Richtung, wenn sie auch schief ist, er nun doch einmal nicht zu ändern vermag, gebieten könnte. Vielleicht möchte selbst hier und da einer durch gegründete Vorstellungen von den Nachtheilen, welche durch eine unvorsichtige Verbreitung rationalistischer Grundsätze der Religion und Moralität allerdings erwachsen können, und zum Theil wirklich erwachsen sind, zum Supernaturalismus zurückgeführt worden seyn. Und in jedem Fall ist es wenigstens leichter, bey der eigenen Ueberzeugung vom Supernaturalismus als christlicher Religionslehrer seiner Verpflichtung Genüge zu leisten, als bey der entgegengesetzten Vorstellungsart. Endlich kann

4) Gerade bey geachteten und gewissenhaften Religionslehrern die Verzichtleistung auf ein öffentliches Amt oder der Austritt aus demselben auf einen grösseren oder kleineren Theil von Menschen, mit denen er in Verbindung steht, einen sehr widrigen, für ihre Religiosität mehr oder weniger nachtheiligen Eindruck, hervorbringen. Es wäre wohl in manchen Fällen unmöglich, daß die Ursache des Austritts aus der Klasse der Religionslehrer einer oder mehreren Gemeinden der Gegend, in

welcher der rationalistische Prediger lebt — es wäre völlig unmöglich, daß sie denen, die in der nächsten Verbindung mit ihm stehen, und gerade am meisten dabey leiden, unbekannt bliebe. Und nun stelle man sich den Eindruck vor, welchen eine solche Entdeckung bey der grösseren oder kleineren Anzahl gemeiner Christen, die mit einem geachteten und rechtschaffenen Religionslehrer in Verbindung stehen, hervorbringen müßte! Soll er ihnen (um allen irrigen Vorstellungen von seinem Unglauben zu begegnen) selbst sein Glaubensbekenntniß öffentlich vorlegen? — Dieser Schritt wäre zu bedenklich, als daß er sich ihn erlauben könnte. — Oder soll er lieber schweigen, und durch Stillschweigen entweder seinen Charakter oder die Sache der Religion überhaupt bey solchen, die seinen Rationalismus so leicht mit Unglauben an Religion überhaupt verwechseln, auf's Spiel setzen? Wer kann das erstere von ihm fodern? und wie kann ihm sein Gewissen das zweyte erlauben?

Aber (wendet man ein) mache nur einer den Anfang damit, ein Amt nieder zu legen, dessen Verpflichtungen mit seiner innern Ueberzeugung streiten: bald werden ihm mehrere nachfolgen, und dann muß etwas Entscheidendes herauskommen, wodurch jene Bedenklichkeiten gehoben werden. Diejenigen, welchen die Oberaufsicht über das Kirchenwesen anvertraut ist, müssen wenigstens

durch die Stimme mehrerer aufmerksam gemacht werden, wenn sie es nicht auf die Stimme eines Einzelnen sind. Der Staat muß Hülfe schaffen. Er muß entweder solchen Religionslehrern einen andern Wirkungskreis anweisen, oder ihnen die Freyheit einräumen, zu lehren, wie und was sie wollen.

Man besinne sich nur einen Augenblick, und überschaue mit einem flüchtigen Blick die Folgen, die auch bey dem besten Willen von Seiten der Regierung des Staats aus der einen oder andern dieser Maasregeln unfehlbar entspringen würden. Ergriefe man die erstere, so könnte wenigstens dadurch mit einemmale eine Anzahl brauchbarer Religionslehrer dem Staat entzogen werden: die Publicität der Sache müßte ein allgemeines, der Religiosität gewiß nicht förderliches, Aufsehen erregen: dem Leichtsinn, der Unvorsichtigkeit und der Gewissenlosigkeit solcher Lehrer, die sich eine ernstliche und anhaltende Prüfung nicht zur heiligsten Pflicht machen, würden Thüre und Thore eröffnet. Entschlösse man sich aber zu der letzteren Maasregel, so könnte selbst durch die Anwendung der möglich größten Vorsicht nicht allen den Nachtheilen vorgebeugt werden, die man schon oft laut genug zur Sprache gebracht hat. — Und somit mag es hinreichend seyn, einige der Hauptschwierigkeiten, welche die Verzichtleistung eines rationalistisch denkenden

christlichen Religionslehrers auf ein öffentliches Lehramt im Wege stehen, angegeben zu haben: jedem werden sich bey einigem Nachdenken über diesen Gegenstand von selbst noch mehrere theils allgemein eintretende, theils lokale und eigenthümliche Schwierigkeiten darbieten.

III. Sind aber die Schwierigkeiten, welche mit dem einfachsten und natürlichsten Mittel, allen Collisionen der innern Ueberzeugung mit äusseren Verpflichtungen zu entgehen, verknüpft sind, wirklich so groß, daß die Ergreiffung desselben von den meisten weder erwartet noch gefodert werden kann, so entsteht nun die Frage: wie läßt sich die Verpflichtung eines rationalistischen Lehrers des Christenthums mit seiner Ueberzeugung vereinigen?

1) Für einen Rationalisten müßte es schon eine schwere Aufgabe seyn, ohne alle Verpflichtung auf eine gewisse Lehrnorm, und selbst unter einer Voraussetzung, die bey einer mit dem Christenthum schon bekannten Gemeinde nicht einmal denkbar ist, daß es nemlich in seiner Gewalt stehe, ihren Ueberzeugungen eine beliebige Richtung zu geben, das christliche Lehramt zu bekleiden. Abgesehen davon, daß die unerreichbare Würde, die unnachahmlich edle Einfachheit, der tiefe Ernst und Nachdruck, der den religiösen Belehrungen Jesu und seiner Apostel unläugbar eine ganz vorzügliche Fähigkeit mit-

theilt, moralische und religiöse Gesinnungen und Empfindungen zu wecken und zu beleben, dem neuen Testament einen entscheidenden Vorzug vor allen andern schon vorhandenen oder künftig erst zu verfassenden Religionsbüchern giebt, die als Grundlage des Unterrichts in der Religion dienen könnten, so wird ein Lehrer des Christenthums schon deßwegen, weil er Lehrer des Christenthums seyn will, die Bibel zum Grunde legen müssen. Wollte aber ein Rationalist nach seiner Ueberzeugung lehren, so müßte er das Wahre in diesem Religionsbuch von dem, was seiner Meinung nach Falsches oder Ungewisses darin ist, scheiden. Diese Scheidung mit seinen Lehrlingen selbst vorzunehmen, wäre offenbar eine verwerfliche Maasregel: einem Haufen von größtentheils ungebildeten Menschen kann kein Religionsbuch in die Hände gegeben werden, worin sie das Wahre vom Falschen und Unsicheren erst sondern lernen sollen: sind sie kaum fähig, es verstehen zu lernen, wie soll ihnen erst noch eine solche Sichtung zugemuthet werden? — Müßten ihre Begriffe nicht dadurch verwirrt, und ihre wichtigsten Ueberzeugungen schwankend und unstät werden? Wollte er aber diesem unvermeidlichen Nachtheil durch Auszüge, in welchen blos das Wahre, d. h. nach dem Urtheil des Rationalisten blose Vernunftreligion enthalten wäre, begegnen, so könnte selbst in einem Auszug (wenn er nicht eher ein ganz neues Religionsbuch,

als ein Auszug aus den heiligen Schriften seyn sollte) nicht gerade alles das, was falsch oder ungewiß seyn soll, abgeschnitten werden. Wie würde sich überdies eine solche unverholene Scheidung des Gewissen und Ungewissen, des Wahren und Falschen mit dem Auktoritätsglauben, dessen Untergrabung sich wohl kein kluger und gewissenhafter Lehrer des Christenthums erlauben wird, vertragen?

2) Aber zwey- und dreyfach schwieriger muß es für einen rationalistischen Religionslehrer, der auf eine bestimmte Lehrnorm verpflichtet, an einen bestimmten Katechismus, an gewisse festgesetzte Formularien gebunden wird, seyn, seine innere Ueberzeugungen mit jenen Obliegenheiten zu vereinigen. Es fragt sich, welche unter den verschiedenen möglichen Verfahrungsarten, die er wählen kann, die zweck- und pflichtmässigste sey?

a) Könnte je ein rationalistisch denkender Religionslehrer es für seine Pflicht halten, seine Grundsätze auch unter dem Volk allgemein in Umlauf zu bringen, so dürfte er dies wenigstens nicht thun, so lange er als öffentlicher Volkslehrer auf eine festgesetzte Lehrnorm verpflichtet ist — er dürfte sein öffentliches Lehramt nicht als Mittel zu einem Zweck gebrauchen, der mit den äusseren Verbindlichkeiten seines Amts im geraden Wider-

spruch steht. Er dürfte als ein vom Staat oder der Kirche angestellter Lehrer keine Umformung der religiösen Ueberzeugungen seiner Gemeinde unternehmen, wodurch diese zu einer eigenen Religionsparthey umgeschaffen werden würde. Unmöglich könnte er sich auch von einem solchen Unternehmen einen glücklichen und dauerhaften Erfolg versprechen. Unmöglich könnte er auf eine so grosse Nachsicht derer, denen die Aufsicht über seine Kirche anvertraut ist, rechnen, daß er keine Störung seines Plans zu befürchten hätte. Unmöglich könnte er bey etwas reifem Nachdenken sich davon überzeugen, daß durch eine so grosse und revolutionäre Umkehrung der religiösen Vorstellungsarten eines gemischten Volkshaufens die wahre Religiosität seiner Lehrlinge gewinnen werde: unmöglich würde er als ein rechtschaffener und gewissenhafter Mann es von sich erhalten können, die Gemüthsruhe, die wenigstens bey manchen Mitgliedern einer Gemeinde unfehlbar gestört würde, bey solchen Menschen auf's Spiel zu setzen, denen schon ihre Lebensart die Kraft und Zeit zum selbständigen Nachdenken raubt, wenn auch ihre natürliche Fähigkeiten ihnen eine zur befriedigenden Ueberzeugung führende Prüfung möglich machten. Und eben diese letztere Rücksicht ist es vorzüglich, die ihn auf die Unzulässigkeit des Princips, von welchem er ausgeht: daß es unbedingte Pflicht sey, Grundsätze, von deren Wahrheit man vollkommen über-

zeugt zu seyn glaubt, unter allen Klassen von Menschen bekannt zu machen, welches auch immer die Folgen davon seyn mögen, die man freylich nicht mit Gewißheit, aber doch mit einer sehr grossen Wahrscheinlichkeit voraussehen kann, aufmerksam machen müßte. Die Falschheit jenes Grundsatzes, dessen allgemeine Anwendung für das Menschengeschlecht zerstörend werden müßte, wenn er consequent durchgeführt würde, und durchgeführt werden könnte, fällt auch wirklich so sehr in die Augen, daß ich mich hier einer weitern Erörterung desselben ohne Nachtheil der gegenwärtigen Untersuchung überheben zu dürfen glaube (*).

b) Ein rationalistischer Religionslehrer könnte sich in dem öffentlichen Unterricht durchaus auf die Sätze der Vernunftreligion einschränken, und alle positive Religionslehren beseitigen, ohne ihnen, wenigstens unmittelbar, zu widersprechen. Er würde von Christo immer nur als von einem vorzüglichen, mit ausserordentlichen An-

(*) In besonderer Beziehung auf die Verpflichtung christlicher Religionslehrer stehen die Bemerkungen, welche sich in dem Jenaischen Programm von 1791, betitelt: Observationes morales de obligatione ad normam quandam doctrinae Ecclesiae Evangelicae, und in Vogels theologischen Aufsätzen, zweytem Stück 1799, darüber finden.

lagen des Verstandes und Herzens ausgerüsteten und von der Gottheit auf eine ausgezeichnete Art begünstigten Lehrer sprechen: die Belehrungen Jesu und seiner Apostel sowohl als der Schriftsteller des alten Testaments würden ihm zum Unterricht über Gott, Vorsehung und Unsterblichkeit, würden ihm für das ganze vielumfassende Gebiet der Moral reichen Stoff darbieten. — Zugegeben, daß manche Bestimmungen positiver Lehren, welche in den symbolischen Schriften der herrschenden christlichen, und namentlich der protestantischen, Kirchen enthalten sind, nicht nur ohne Schaden beseitiget werden können, sondern auch zum Vortheil des Christenthums beseitiget werden müssen, zugegeben, daß manche Dogmen in der Form, in welcher sie in den symbolischen Schriften aufgestellt werden, durchaus nicht in den öffentlichen Religionsunterricht gehören, zugegeben endlich, daß selbst nach einer stillschweigenden Voraussetzung derer, welche auf den symbolischen Lehrbegriff verpflichten, manche einzelne Parthieen desselben als ausgeschlossen von der für unsere Zeiten geltenden Lehrnorm angesehen werden dürfen, so bringt es doch

a) Ohne Zweifel die Verpflichtung auf die symbolische Lehrnorm mit sich, daß das Wesentliche der positiven Lehren des Christenthums einen Theil der Religionsvorträge ausmache; was aber dies Wesentliche sey,

dar-

darüber kann wenigstens in Absicht auf die Hauptdogmen kein Streit entstehen, sobald man nicht einen weiteren Begriff vom Wesentlichen dem engern Begriff, von welchem bey dieser Verpflichtung allein die Rede seyn kann, unterschieben will.

β) Ohne die Frage zu entscheiden: ob es positive Lehrsätze in der christlichen Religion gebe, deren Annahme einen wesentlichen Einfluß auf die Besserung und Beruhigung der Menschen überhaupt habe, durch deren Fürwahrhalten wahre Bedürfnisse des menschlichen Herzens, die auf keine andere Art befriediget werden können, befriediget werden? (denn es gehört nicht hieher, in dogmatische Streitigkeiten zwischen den Rationalisten und Supernaturalisten einzugehen): so kann doch nicht geläugnet werden, daß wenigstens gegenwärtig die moralische und religiöse Denk- und Handlungsart vieler Christen mit ihrem Glauben an positive Lehren so vielfach und innig verknüpft ist, daß eine zweckmässige Benutzung derselben von einen christlichen Religionslehrer, der durch seine Vorträge auf die Beförderung moralisch-religiöser Gesinnungen aus allen Kräften hinarbeiten will, gefodert werden kann. Wie viele moralische und religiöse Ideen, Empfindungen und Vorsätze mögen sich z. B. bey manchem Christen an die Vorstellung von der hohen Würde Christi, von seinem Versöhnungstod, von

einem übernatürlichen Beystand des heiligen Geistes, von einem künftigen feyerlichen Weltgericht, und selbst von einer künftigen Wiederbelebung des Körpers anknüpfen! — „Aber wozu", wendet der Rationalist ein, „diese unsichere Stützen der Moralität und Religiosität, wenn man ihr ein festeres Fundament unterlegen kann? Eine solche Maxime öffnet jedem Aberglauben Thüre und Thore. Der Religionslehrer entwickle die Religion aus dem Herzen seiner Zuhörer, er gründe ihre Religiosität auf Vernunft und Gewissen, so werden alle äussere künstlich erborgte Hülfsmittel von selbst überflüssig werden. Sie werden nach und nach der positiven Lehren vergessen, wenn man sie nicht mehr daran erinnert, und am Ende gar kein Bedürfniß mehr fühlen, sich an so gebrechliche und schwache Stützen zu halten". Allerdings ist es wahr, daß eine unumschränkte Ausdehnung jenes Grundsatzes eine Menge abergläubischer Vorstellungen heiligen und verewigen würde, daß das zufällige praktische Moment, welches diese und jene positive Lehre wirklich hat, oder haben kann, für die Wahrheit desselben nichts beweist, daß es endlich nicht blos nützlich, sondern sogar in mehreren Hinsichten nothwendig ist, die religiösen Ueberzeugungen der Christen überall, wo es thunlich ist, nicht blos auf Auktorität, sondern auf Gründe zu bauen, die aus Vernunft und Gewissen hergenommen sind: Aber es ist auf der andern Seite gewiß

nichts weniger als überflüssig, mit der Vernunft- und Gewissensreligion auch positive Lehren zu verbinden; denn einmal sind mehrere derselben solche Zusätze zu der Vernunftreligion, wodurch selbst die Wahrheiten der letzteren anschaulicher und lebendiger dargestellt werden, und eben damit einen wirksamen Einfluß auf das Herz erhalten können. Sie können ferner auf gewisse Subjekte oder unter gewissen Umständen auch da wirken, wo Gründe der Vernunft nicht wirken, oder wenigstens die Wirksamkeit der letzteren in einem bedeutenden Grad verstärken. Sie können endlich für solche Menschen, denen es einmal zur Gewohnheit geworden ist, religiöse Vorstellungen, welche sich auf positive Dogmen beziehen, als Triebfedern des Handelns zu gebrauchen, sogar unentbehrliche Stützen der Moralität geworden seyn. Wie könnte es demnach ein gewissenhafter Lehrer der christlichen Religion bey reifer Ueberlegung aller Umstände, die nicht blos in das Reich der Möglichkeit, sondern nach dem Urtheil des Menschenkenners in das Reich der Wirklichkeit gehören, von sich erhalten, ein tiefes Stillschweigen über Lehren und Vorstellungsarten zu beobachten, welche, wenn sie auch nach dem Urtheil des Rationalisten ungewiß und zweifelhaft sind, doch auf die Moralität in jedem Fall unschädlich, in vielen Fällen aber ohne Zweifel vortheilhaft wirken?

γ) Sind aber sogar Lehrbücher der Religion, in welchen die positive Lehren einen grossen Theil ihres Inhalts ausmachen, oder ist wenigstens die Bibel in den Händen derer, welche er nach dieser Grundlage in der Religion unterrichten soll, so kann er den Vortrag positiver Lehren beynahe nicht umgehen. Es steht nicht in seiner Gewalt, es zu verhindern, daß seine Gemeinde mit den positiven Dogmen ohne sein Zuthun bekannt werde: sie wird, wenn sie sich hierin selbst überlassen bleibt, in grobe Irrthümer und Mißverständnisse gerathen; sie wird in Formeln und Ausdrücken, die sie gar nicht oder nur halb versteht, etwas Geheimnißvolles suchen, wo kein Geheimniß ist: manche werden gerade dadurch veranlaßt werden, in dunkle Formeln und Sprüche das Wesen des Christenthums zu setzen — und er selbst wird sich bey einem Theil seiner Gemeinde in einen für seinen ganzen Wirkungskreis nachtheiligen Verdacht bringen. Ist er aber einmal genöthiget, positive Lehren in seine Religionsvorträge aufzunehmen, so kann er sich wiederum mit einer kurzen historischen Erwähnung derselben nicht begnügen — er muß, wenn er nicht ein für das Herz unfruchtbares Wissen befördern soll, praktische Folgerungen daraus ziehen, und sie somit mit einer moralisch-religiösen Gesinnung in Verbindung setzen. Es scheint demnach

ε) Ein drittes Verfahren den Vorzug zu verdienen,

welches den rationalistischen Religionslehrer nur in seinem äusseren Vortrag, aber nicht in seiner eigenen Ueberzeugung an die festgesetzte Lehrnorm bindet. „Er soll also eine seinem eigenen Verstand und Herzen in gewissem Grade fremde Rolle spielen — er soll nicht blos bisweilen, sondern beynahe immer sprechen, was er nicht glaubt — es soll zwischen seinem Innern und Aeussern eine beständige Disharmonie seyn — wie kann, darf man hier allerdings mit Recht fragen, ein ehrlicher Mann eine solche Rolle spielen? wie kann er Menschen, die ihm mehr oder weniger auf sein Wort hin glauben, die ihm ihr Zutrauen in einem hohen Grad schenken, oder doch schenken sollen, bey einem solchen Verfahren offen unter die Augen treten? wie kann er mit der eindringenden Wärme des Vortrags, welche nur der Ueberzeugung eigen ist, von Lehren sprechen, die er selbst nicht für wahr hält? wie kann er demnach zum Lehrer des Christenthums tauglich seyn"? — Hart, sehr hart klingen alle diese Vorwürfe, aber sie sind doch nicht unbeantwortlich, sobald man die Sache nur aus einem andern Gesichtspunkt ansieht. Stellt sich nemlich der christliche Religionslehrer in den Standpunkt eines Mannes, der nicht in seinem eigenen Namen, sondern im Namen derer spricht, welche ihm den Auftrag gegeben haben, den Religionsunterricht einer Gemeinde nach einer gewissen vorgeschriebenen Norm zu übernehmen; läßt er sich noch

überdies mit der Ueberzeugung, daß eine allgemeine Lehrnorm im Ganzen betrachtet überwiegende Vortheile habe, oder doch ein nothwendiges Uebel sey (*), darauf verpflichten, so fällt das Verächtliche und Unwürdige weg, das man einem solchen Verfahren zur Last legt. Er befindet sich in dem Fall eines Richters, der nach den einmal aufgestellten Gesetzen des Staats sein Urtheil fällt, ohne gerade selbst von ihrer Rechtmässigkeit und Zweckmässigkeit überzeugt zu seyn. Daß seine Lehrlinge größtentheils oder durchgängig in der irrigen Meinung stehen, er seye selbst von dem allem überzeugt, was er vorträgt, kann ihm nicht zum Verbrechen gemacht werden, wenn er es nur nicht ausdrücklich als seine eigene Ueberzeugung vorträgt. Muß es nicht der beßte Vater oder Erzieher von Kindern sogar gerne sehen, wenn er bemerkt, daß durch eine irrige und übertriebene Vorstellung der Kinder von seinen Einsichten, von seinem ganzen Werth überhaupt ihr Zutrauen erhöht wird? Wird er sich nicht sogar ohne Bedenken erlauben, alles zu vermeiden, wodurch jene Vorstellung, und damit auch das Vertrauen der Zöglinge geschwächt werden könnte? — Aber ist es nicht wenigstens unmöglich, dem Vortrag solcher Lehren,

(*) Man vergleiche, was der achtungswürdige und noch immer lesenswerthe Töllner im Unterricht von symbolischen Büchern (1769) darüber sagt.

an denen man zweifelt, oder die man für falsch hält, das belebende Feuer mitzutheilen, das zum Herzen der Zuhörer dringt? Ist es nicht nothwendig, daß das, was tief in das Herz eindringen soll, aus einem von der Macht der Wahrheit selbst durchdrungenen Herzen herrühre? Ist es also nicht schon aus diesem einzigen Grunde billig, wenn man von Männern, die ein öffentliches Lehramt bekleiden wollen, eigene Ueberzeugung von dem fodert, was sie vortragen sollen? — Ich trage kein Bedenken, einer Voraussetzung, auf die man hiebey das meiste Gewicht legt, geradezu zu widersprechen. Warum soll es unmöglich seyn, etwas mit Wärme vorzutragen, was man nicht für wahr und ausgemacht hält? Versetzt man sich nur in die Lage und Gemüthsstimmung derer, die fähig sind, gewisse Lehren, mit fester Ueberzeugung anzunehmen, und moralische Gefühle und Vorsätze daran anzuknüpfen, giebt man sich Mühe genug, alle fruchtbare Seiten dieser Lehren auszuheben und darzustellen, so wird der Vortrag wenigstens nicht steif, kalt und trocken seyn. Und wenn man eine auf diese Art dem Vortrag mitgetheilte Wärme eine künstliche Wärme (die aber der natürlichen doch nur zum Theil in so fern entgegengesetzt wäre, als sie durch einen höhern Grad von Selbstthätigkeit hervorgebracht ist) nennen will, so kann es doch wegen der engen Verbindung, in welcher jede positive Lehre mit Sätzen der Moral und Vernunft-

Religion steht, auch einem solchen Vortrag, der einen Gegenstand aus dem Gebiet des positiven Lehrbegriffs behandelt, nie an natürlicher Wärme fehlen. Ein nachlässiger und gewissenloser Lehrer des Christenthums, oder ein solcher, der die Fähigkeit zu lehren und sich zu den Begriffen und Empfindungen eines gemischten Haufens herabzulassen, nicht besitzt, wird freylich über positive Glaubenslehren schnell hinweggehen, oder sie mit historischer Trockenheit behandeln: aber der Vortrag eines solchen Religionslehrers wird immer trocken, oder doch für den grösseren Theil unfruchtbar seyn, er mag von den positiven Dogmen des Lehrbegriffs überzeugt seyn, oder nicht: und gewiß wird ein Supernaturalist von der Art in Absicht auf den Vortrag positiver Lehren jederzeit hinter einem gewissenhaften, sorgfältigen und populären Rationalisten zurückbleiben, wenn gleich dieser ohne eigene, jener hingegen mit eigener Ueberzeugung, oder wenigstens nicht gegen seine Ueberzeugung spricht. Die Foderung an den Religionslehrer, daß er bey'm Eintritt in ein öffentliches Lehramt seine eigene Ueberzeugung von dem Inhalt des autorisirten Lehrbegriffs versichere, läßt sich demnach eben so wenig rechtfertigen, als die Unwahrheit, deren sich jeder schuldig macht, welcher diese Versicherung gegen seine entscheidende Ueberzeugung von sich giebt. Der Religionslehrer soll in diesem Fall blos versprechen, dem Hauptinhalt des Lehrbegriffs gemäß

zu lehren: und mit diesem Versprechen kann und darf man sich begnügen. Alles übrige muß der Gewissenhaftigkeit und Klugheit des Lehrers überlassen bleiben, ohne die jeder Religionslehrer, es mag mit seiner eigenen Ueberzeugung beschaffen seyn, wie es will, seine Pflichten schlecht erfüllen wird.

Jedoch bedarf die Erfüllung des Versprechens, dem Hauptinhalt des festgesetzten Lehrbegriffs gemäß zu lehren, noch einer Einschränkung. Es können sich nemlich in dem Lehrbegriff, auf welchen er verpflichtet wird, Lehrsätze finden, die auf einer offenbar falschen Erklärung der Bibel selbst beruhen, oder die sogar den Grundsätzen der philosophischen und christlichen Moral widersprechen. Auf diese beyde Fälle wird der rationalistische Lehrer so wenig, als der Supernaturalist, seine Verpflichtung auszudehnen gemeint seyn. So sehr es nun freylich zu wünschen wäre, und so laut auch schon oft der Wunsch geäussert worden ist, daß Symbole mit der Zeit d. h. mit den Fortschritten des menschlichen Geistes geändert werden möchten (denn es ist fürwahr ein ungeheurer Gedanke, nach einem Zeitraum von etlichen Jahrhunderten, in welchen der menschliche Geist nie stille gestanden ist, noch dieselbige Symbole bey'm Religionsunterricht zum Grunde zu legen), so findet doch wirklich die Realisirung dieses Wunsches, wenn ein be-

trächtlicher Vortheil dadurch erreicht werden soll, da und dort grosse Schwierigkeiten. Gesezt aber auch, diese Schwierigkeiten könnten aus dem Weg geräumt werden, so steht es wenigstens nicht in der Gewalt des einzelnen Religionslehrers, sie aus dem Weg zu räumen. Ihm bleibt also unter der stillschweigenden Voraussetzung, daß sich seine Verpflichtung auf den öffentlich autorisirten Lehrbegriff nicht auf Säze von der Art erstrecke, nichts anders übrig, als dem Lehrbegriff selbst, wo nicht direkt und unmittelbar, (denn dies könnte in einzelnen Fällen einen schädlichen oder doch unnüzen Anstoß erregen) aber indirekt und mittelbar zu widersprechen, die dem falschen Lehrsaz entgegengesezte Lehre im Vortrag zu heben, dies und jenes milder zu deuten, und, wo nicht auf dem geraden Wege, doch wenigstens durch Umwege seinen Zweck zu erreichen. Schwieriger müßte die Lösung dieser Aufgabe für den Rationalisten, der keine unmittelbar-göttliche Auktorität der Bibel anerkennt, werden, wenn er in der Bibel selbst deutliche Säze zu finden glaubte, die den Grundsäzen der Moral widersprechen, und nach seiner Ueberzeugung einen schädlichen Einfluß auf die Moralität haben müßten. Freylich mag sich im Grunde mancher christliche Religionslehrer, der das unmittelbar-göttliche Ansehen Jesu und seiner Apostel anerkennt, doch in demselben Fall in Ansehung des alten Testaments befinden: allein die Schwie-

rigkeit wird dadurch um nichts vermindert. — Bey öffentlichen Religionsvorträgen wird es in vielen Fällen möglich seyn, solche Stellen, in welchen nach der Ueberzeugung des Lehrers etwas von der Art enthalten ist, ganz zu übergehen. In andern Fällen wird es wenigstens in seiner Gewalt stehen, das Anstößige zu mildern, und praktisch schädliche Folgerungen, die daraus gezogen werden könnten, abzuschneiden. Und endlich kommt ihm bey'm alten Testament das Recht, sich auf die von Jesu und seinen Aposteln selbst anerkannte Mangelhaftigkeit der Mosaischen Religion zu berufen, vorzüglich zu statten. Was aber das neue Testament betrifft, so hat der Rationalist, der eine anstößige Lehre darin zu finden glaubt, in der That alle Ursache, theils seine Erklärung dieser oder jener Stelle vorsichtig zu prüfen, theils eine genaue Untersuchung darüber anzustellen, ob denn wirklich ein Satz, der ihm anstößig zu seyn scheint, den Grundsätzen einer richtigen Moral widerspreche. Man darf nur die Einwürfe der englischen Deisten gegen so viele theoretische und praktische Lehren des neuen Testaments kennen lernen, und man wird sich durch hinreichende Sprachkenntniß und Beurtheilungskraft bald überzeugen, auf wie viele unrichtige, theils philosophische, theils exegetische Voraussetzungen sie gebaut sind. Wie oft hat eine einzige philologische oder antiquarische Bemerkung allen Anstoß weggeräumt, der sich dem er-

sten Anblick nach bey einer Stelle des neuen Testaments darbot!

Selbst die Rationalisten müssen doch gestehen, daß in den Hauptsätzen eines aus dem neuen Testament geschöpften, oder von falschen oder unerweislichen Erklärungen gereinigten positiven Christenthums nichts enthalten sey, was einen nachtheiligen Einfluß auf die Moralität haben könnte: sie erkennen in der christlichen Sittenlehre einen ächten moralischen Geist an; sie finden die specielle Pflichtlehre des neuen Testaments vortrefflich, und werden kein allgemein geltendes Pflichtgebot aufweisen können, das entschieden gegen die Principien der Vernunftmoral streitet. Sollte aber dessen ungeachtet ein Rationalist nach reifer Untersuchung da oder dort etwas zu finden glauben, was nach seiner Ueberzeugung praktisch schädliche Vorstellungen erzeugen oder begünstigen könnte, so würde ihm eine durch Pflichtgefühl geleitete Klugheit rathen, sich durch Stillschweigen, oder (wo dies nicht gestattet ist) durch Zusätze zu helfen, bey denen er weder seiner eigenen Wahrhaftigkeit noch den moralischen Zwecken seines ganzen Lehramtes etwas vergiebt.

d) Sollte aber nicht ein noch übriger vierter Weg, nemlich der Weg der Accommodation den bisher genannten Verfahrungsarten, und namentlich der dritten

aus

aus dem Grunde vorzuziehen seyn, weil es alles dessen ungeachtet, was sich dafür sagen läßt, doch für einen wahrheitsliebenden Lehrer eine peinliche Aufgabe ist, unaufhörlich Lehren, die er nicht für wahr hält, mit allem Ernst vortragen und sogar von ihrer praktischen Seite empfehlen zu müssen? Darzu kommen noch andere Gründe, welche wenigstens in den Augen mancher Rationalisten dieses Verfahren empfehlungswerth machen. Ist nemlich ein Rationalist der Meynung, daß alle positive Religion endlich aufhören, und die Vernunftreligion die alleinherrschende werden müsse, so müßte er sich's nach diesem Grundsatz zur Pflicht machen, es allmählig dahin einzuleiten, daß das Positive im Christenthum theils immer mehr in den Schatten gestellt, theils den Sätzen der Vernunftreligion immer näher gerückt werde. Und dieser Zweck könnte, wenn der Weg einer allmählichen Reformation eingeschlagen werden soll, am beßten dadurch erreicht werden, wenn er sich der positiven Dogmen blos zur Einkleidung von Sätzen der Vernunftreligion bediente, und darauf bedacht wäre, immer einen Schritt vorwärts zu gehen, und an jener Hülle der Vernunftreligion gleichsam immer etwas abzustreifen. Um diesem Ziel desto näher zu rücken, würde er etwa noch das Mittel eines indirekten und mittelbaren Widerspruchs gegen positive Lehren zu Hülfe nehmen. Er würde z. B. (um nur auf Ein Beyspiel hinzuweisen)

sich der Idee eines Weltgerichts blos als einer bildlichen Vorstellung der Wahrheit, daß jeder nach diesem Leben durch sein eigenes Gewissen wegen seinen Sünden gestraft werde, bedienen, und davon nicht nur dasjenige wegnehmen, was ziemlich allgemein blos zur versinnlichten Darstellung der Hauptsätze dieses Dogmas gerechnet wird, sondern allmählig auch andere Vorstellungen, welche das Positive dieser Lehre ausmachen, zu entfernen suchen, und zugleich bey andern Gelegenheiten solche Sätze ausführen, die dem Zuhörer zwar nicht gerade einen auffallenden Widerspruch bemerklich machen, aber doch auf eine von allem Positiven entfernte Ansicht stärker hinlenken, ich meine folgende: daß die Vorwürfe des Gewissens, die bey jedem Sünder nach dem Tode erwachen, ein wahres Gericht Gottes über ihn seyen, daß Jesus in so fern Richter der Menschen sey, als seine Lehre jeden, der sie nicht befolge, durch sein Gewissen verurtheile u. s. w. — Manche würden für ein solches Verfahren auch noch diesen Rechtfertigungsgrund anführen, daß Jesus und seine Apostel, oder wenigstens Jesus selbst auf diesem Weg seine Vernunftreligion einzuführen gesucht habe. Einem ähnlichen Verfahren liegt nun die in den neuesten Zeiten durch Kant vorzüglich in Umlauf gebrachte, oder, wie ich fast lieber sagen möchte, zum Princip erhobene Idee: Das positive Christenthum als Vehikel einer rein mora-

lischen Vernunftreligion zu gebrauchen, zum Grunde. Dies Princip in seiner weitesten Ausdehnung, die ihm Kant selbst gegeben zu haben scheint, genommen, fodert, daß die positive Dogmen blos als Formeln von Sätzen der Vernunftreligion gebraucht, und mithin in die positive Lehren ein Sinn gelegt werde, der eine Vernunftwahrheit ausdrückt. Wenn gleich mehrere in der That mißlungene Anwendungen, die man bisher von diesem Grundsatz gemacht hat, und welche sich zum Theil durch äusserst harte und gezwungene Metamorphosen alter dogmatischer Formeln auszeichnen, einem wahren Mysticismus, der alle klare Einsicht verdrängt, sich nähern, und eben deßwegen entweder durch ihre Unverständlichkeit ihren Zweck ganz verfehlen, oder nur einen Tausch der bisherigen dogmatischen Ideen mit dunkeln mystischen Begriffen in den Köpfen hervorbringen müßten (*), noch nicht beweisen, daß man eine solche Umwandlung der positiven Dogmen nicht auf einem leichteren und glücklichern Wege vornehmen könnte, so läßt sich doch nach der Natur der Sache in der That nicht begreifen, wie es möglich seyn sollte, die positive Dogmen nicht nur in freyen und zusammen-

(*) Kants Vorstellungsart von der Trinitäts- von der Genugthuungslehre in der Religion innerhalb der Grenzen der blosen Vernunft kann als Beleg dazu dienen.

hängenden Vorträgen, sondern auch bey'm eigentlichen (katechetischen) Religionsunterricht in blose Sätze der Vernunftreligion, und die Geschichte der christlichen Offenbarung in eine blos natürliche Geschichte umzukehren. Eine erlaubte Accomodation mag es immerhin seyn, wenn der christliche Religionslehrer Formeln und Ausdrücke gebraucht, mit welchen er selbst einen andern, einen allgemeineren Sinn, als seine Zuhörer, verknüpft. Denn einmal ist bey Religionsvorträgen ohnehin nicht an ein solches Verstehen zu denken, daß der Zuhörer das nemliche bey dem Gesagten denkt, was der Lehrer dabey denkt, oder daß alle Zuhörer das nemliche dabey denken — und dann kann man es nicht wohl Betrug nennen, wenn der Lehrer mit einer Formel, die im dogmatischen Sprachgebrauch eine besondere Bedeutung hat, eine allgemeinere Bedeutung, die nach der Natur der Sprache eigentlich oder bildlich damit verbunden werden kann, in Gedanken verknüpft. Es kann (um dies nur mit einigen Beyspielen zu belegen) an sich nicht unerlaubt seyn, von göttlicher Offenbarung zu sprechen, und dabey selbst an eine blos mittelbare Offenbarung zu denken, wenn auch vorausgesetzt werden darf, daß ein grosser Theil der Zuhörer sich eine unmittelbare Offenbarung dabey vorstelle. Der Religionslehrer kann eben so von einem Weltgericht, von einem Gerichtstage sprechen, ohne die dogmatischen Vorstellungen, die mit diesem Ausdruck verknüpft sind, damit zu verbinden. Er kann sich in Rücksicht auf die Lehre von der Gottheit Christi an den allgemeinen Ausdruck: enge Verbindung mit der Gottheit halten, ohne sich diese Verbindung so zu denken, wie sie im symbolischen Lehrbegriff oder auch in Volksbüchern bestimmt ist. Eine solche Accommoda-

tion darf wenigstens in allen den Fällen gestattet werden, in welchen der Ausdruck der specielleren Bestimmung eines Dogma mit dem allgemeiner ausgedruckten Satz in Absicht auf das praktische Moment zusammentrifft, und mithin durch den allgemeineren Ausdruck für den praktischen Gebrauch aller Klassen von Zuhörern nichts verloren geht. Und der rationalistisch denkende Lehrer des Christenthums, der sich's zum Gesetz macht, in Absicht auf positive Dogmen sich im ganzen an den öffentlich festgesetzten Lehrbegriff zu halten, könnte und dürfte sich dieser Accommodation vorzüglich dann bedienen, wann er in einem Vortrag, worin er Sätze aus der Moral- und Vernunftreligion abhandelt, mithin durchgängig mit eigener Ueberzeugung spricht, nur gelegenheitlich Ideen einmischt, welche sich auf positive Dogmen beziehen.

Hingegen kann ich es aus dem Gesichtspunkt des Rationalisten weder für recht- noch für zweckmässig erkennen, durch eine solche Accommodation darauf hinzuarbeiten, daß die positive Religion verdrängt, und die Vernunftreligion allein geltend gemacht werde. Für rechtmässig kann ich es wenigstens in dem Fall nicht erklären, wenn der christliche Religionslehrer entweder auf eine Lehrnorm oder auf die Bibel, als ein Religionsbuch, dessen unmittelbare göttliche Autorität vorausgesetzt wird, verpflichtet ist. Aber auch nicht für zweckmässig — denn eine solche Accommodation ist doch kein zureichendes Mittel, um diesen Zweck herbeyzuführen. Man müßte doch in dem eigentlichen katechetischen Unterricht oder bey der Erklärung der Bibel einen Schritt weiter gehen, wenn man auf die Wegschaffung positiver Lehren hinwir-

ken wollte, ohne die Schüler irre zu machen. Und wodurch könnte sich denn auch der gewissenhafte Rationalist von reifer Ueberlegung so dringend aufgefodert fühlen, auf die Verdrängung der positiven Dogmen hinzuarbeiten? Soll sich die positive Religion nicht immerfort als solche erhalten, so gehören sicherlich ganz andere Umstände und Ereignisse dazu, um sie zu stürzen; der Weg der Accommodation aber ist ein sehr unsicheres, gewagtes und am Ende doch unzureichendes Mittel, um diesen Sturz herbey zu führen. Soll aber ein positives Christenthum, das sich auf Auktoritätsglauben stützt, nach dem Plane der Vorsehung stets fortdauern, so ist gewiß die accommodirende Lehrart einer Anzahl von Rationalisten, welche auf Vernichtung desselben hinarbeitet, keines der größten Hindernisse, das seiner Fortdauer im Wege steht. In jedem Fall (und dies mag als Resultat dieser Untersuchung gelten) wird also der Rationalist, wie der Supernaturalist, der in seinen Glaubenskatechismus mehr oder weniger positive Dogmen aufnimmt, der eine wie der andere, nach seiner Ueberzeugung seiner Pflicht Genüge thun, wenn er, mit Entfernung crasser und durchaus unhaltbarer Vorstellungen, die moralische Tendenz des Christenthums zur Tendenz seines Lehramts erhebt, der Bibel Vernunft und Gewissen als Quellen der Religionserkenntniß an die Seite setzt, den positiven Dogmen der Schrift oder des autorisirten Lehrbegriffs, auf welchen er verpflichtet ist, eine und dieselbe Richtung auf den letzten Zweck seines ganzen Geschäffts zu geben sucht, und sich's zur Regel einer gewissenhaften und pflichtmässigen Klugheit macht: „**Allen Alles zu werden, um viele zu gewinnen**". (1 Cor. 9, 22.)